

مؤلفات الشهرستاني

- ١ -

كتاب

مصارعة الفلاسفة

للشيخ الإمام جمال الإسلام

طراز الشريعة محمد بن عبد الكريم

الشهرستاني

تحقيق وتقديم وتعليق

سهير محمد مختار

مدرس فلسفة بكلية البنات الإسلامية

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

ديسمبر ١٩٧٦ م / ١٣٩٦ هـ

مؤلفات الشهرستاني

- ١ -

كتاب

مصارع الفلاسفة

للشيخ الإمام جمال الإسلام

طراز الشريعة محمد بن عبد الكريم

الشهرستاني

تحقيق وتقديم وتعليق

سهير محمد مختار

مدرس فلسفة بكلية البنان الإسلامية

١٧٠١

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٩٧٦ م

صدر للؤلؤة

- ١ - الشامل فى أصول الدين لإمام الحرمین الجوزى تحقیق مع آخرین
- ٢ - سلوة الاحزان لابن الجوزى
- ٣ - التجسیم عند المسلمین - مذهب الکرامیة تألیف تحقیق وتعابق
- ٤ - مصارعة الفلاسفة

تحت الطبع :

- ١ - مصارع المصارع لنصیر الدین الطومى تحقیق مع د. فیصل عون
- ٢ - نهاية العقول فى درایة الأصول لفخر الدین الرازى تحقیق مع د. على سالى النشار
- ٣ - الاسلام دین البشریة تألیف
- ٤ - الشهرستانی وآراؤه الکلامیة والفلسفیة تألیف

بسم الله الرحمن الرحيم

« قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي، وَيَسِّرْ لِي
أَمْرِي، وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي، يَفْقَهُمْ
قَوْلِي. »

صدق الله العظيم

الإهداء

إلى روح الإمام تاج الملة والدين محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني ، اعترافاً بفضله ، ومساهمته الجادة ، في إرساء قواعد
الفكر الإسلامي الأصيل .

سهر مختار

مقدمة

بقلم

سيد محمد مختار

بسم الله الرحمن الرحيم

يسعدني أن أقدم بهذا العمل العلمي ، محاولة به الإسهام في الكشف عن الجوانب الفكرية لتأج الملة والدين محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، وذلك من خلال رده على ابن سينا في بعض المسائل الإلهية ، مينة — بقدر الإمكان — مدى خيرة هذا الإمام على الإسلام ودفاعه عنه بالحجة العقلية والعقلية .

فقد استرعت شخصية الشهرستاني أنظار الباحثين في مختلف العصور والأماكن كمؤرخ للفرق ، ولأق كتابه في هذا المجال ، الملل والنحل ، رواجاً كبيراً قديماً وحديثاً ، وترجم إلى عدة لغات عالمية ، وما زال مرجعاً هاماً في تاريخ الفرق والأديان .

على أن في بحثي لأراء الشهرستاني الكلامية والفلسفية — وهو موضوع الرسالة التي نلت بها درجة الدكتوراه — وضعت يدي على جوانب فكرية هامة في شخصية هذا المفكر غير كونه مؤرخاً للفرق .

كما وفقني الله تعالى إلى العثور على بعض مصنفاته التي مازالت في نسخها الخطية ، بل التي يظن البعض أنها غير موجودة .

من هذه المخطوطات كتاب مصارعة الفلاسفة ، الذي نحن بصدد تحقيقه .

وقد رأيت أن أصدر تحقيق الكتاب ببذمة قصيرة عن حياة الإمام الشهرستاني وبيئته ومصنفاته ، حتى أرمم لشخصيته صورة واضحة ، فأبتدى باسمه .

اسمه وكنيته :

محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني ، المكنى بأبي الفتح^(١) .

لقبه :

كان الشهرستاني يلقب بعدة ألقاب ، فهو الأفضل^(٢) ، وهو العلامة^(٣) وهو تاج الملة والدين^(٤) .

نسبه :

ينسب الشهرستاني إلى بلدة شهرستان ، الواقعة بين نيسابور وخوارزم ، وهي إحدى مدن إقليم خراسان^(٥) .

وشهرستان قرية من مدينة نسا ، فبينهما ثلاثة أميال ، وتنتهي إليها بادية الرمل ، التي بين خوارزم ونيسابور^(٦) .

وتسمى أحياناً شارمستان وشارمستانه .

(١) انظر تاريخ الذهبي — خ — المجلد ٢٦ لوحة ١٨٢ ، تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي ص ١٤١ ، وغيرها .

(٢) انظر تاريخ الذهبي — خ — المجلد ٢٦ لوحة ١٨٢ ، طبقات الشافعية للسبكي ٧٨/٤ ، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي ٣٠٥/٥ .

(٣) انظر تذكرة الحفاظ للذهبي ١٠٤/٤ ط . الثانية .

(٤) انظر مصارع المصارع — خ — للطوسي . صفحة العنوان ، مفاتيح الأسرار ومصاييح الأبرار — خ — للشهرستاني . صفحة العنوان ، مجلة نامه آستان قدس . العدد الثالث ص ٧١ ، والعدد الرابع ص ٦١ مقال بالفارسية بقلم محمد تقي دانش .

(٥) انظر تاريخ بهقي — بالفارسية — للبيهقي ص ٣٢٦ ، تحقيق أحمد بهمنيار .

(٦) انظر أحسن التقاسيم للقدس ص ٣٢٠ ، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبلد للبغدادي ٨٢٢/٢ .

وهي كلمة فارسية مركبة من :

آستان : بمعنى ناحية .

وشهر : بمعنى مدينة .

فتسكون شهرمستان — أو شارمستان — بمعنى ناحية المدينة .

وقد اشتهرت هذه البلدة بطبيعتها الرملية ، مما جعل مزارعها وبساتينها بعيدة عنها . على أن ذلك لم يمنع من وجود المساجد بها ، فكانت تلك المساجد منبراً للعلم والدين ، وكانت هي النور الأول الذي فتح الشهرستاني عينيه عليه .

مولده وسيرته :

ولد محمد بن عبد الكريم في غضون عام ٧٩٤ هـ / ١٠٨٧ م^(١) من أبوين فارسيين . فكان أعجمي الأصل والمولد .

تلقى علومه الأولى على يد والده ، حفظ القرآن الكريم ، ثم أرسله أبوه إلى مسجد البلدة ليتم تعليمه الديني على يد مشايخها . وكان ذلك في سن مبكرة ، حتى أنه قال عن نفسه :

(ولقد كنت ، على حداثة سني أسمع تفسير القرآن من مشايخي سماعاً مجرداً)^(٢) .

على أن الشهرستاني لم يكتف بهذا ، فانتقل من مسقط رأسه إلى غيرها من البلدان سعياً وراء العلم من جهة ، وطلباً للرزق من جهة أخرى . فذهب إلى مدينة خوارزم وأقام بها مدة ، واتخذ فيها مسكناً ، بما يدلنا على استقراره بها في بدء حياته .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ٧٨/٤ ، معجم الأدباء لياقوت الحموي ٣١٥/٥ .

(٢) انظر مفاتيح الأسرار ومصاييح الأبرار . خ . لوحة ٢ ب .

وثلق علوم الحديث على يد علي بن أحمد المديني المحدث (المتوفى عام ٤٩٤ هـ / ١١٠٠ م) .

وخادر أبو الفتح خوارزم ، وذهب إلى نيسابور ، حيث تفقه بها على يد أحمد الخوافي ، الفقيه الشافعي (المتوفى عام ٥٠٠ هـ / ١١٠٦ م) وأبي نصر الفشيري (المتوفى عام ٥١٤ هـ / ١١٢٠ م) .

وقرأ الكلام على يد أستاذه أبي القاسم الأنصاري (المتوفى عام ٥١٢ هـ / ١١١٨ م) . وكان لهذا الأستاذ فضلاً في توجيهه إلى الطريق القويم في تحصيل العلم . ولم ينس له الشهرستاني ذلك ، فكان يذكره في كتبه ، مشيراً إلى أنه كان مرجعه في بعض الأمور العلمية .

قال في « مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار » :

« ولقد كنت على حدائث سني أسمع تفسير القرآن من مشايخي سمعاً مجرداً ، حتى وفقت فعلقته على أستاذي ناصر السنة أبي القاسم سليمان ابن ناصر الأنصاري تلقياً ، ثم أطلعني مطالعاً كلمات شريفة عن أهل البيت وأوليائهم رضى الله عنهم ، وعلى أمرار دفينته وأصول متينة في علم القرآن » (١) .

وقال في « نهاية الإقدام في الكلام » :

« وكثيراً ما كنا نراجع أستاذنا وإمامنا ، ناصر السنة ، صاحب « الغنية وشرح الإرشاد » ، أبا القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري فيها » (٢) (٣) .

(١) انظر اللوحة ٢ ب .

(٢) يقصد مسألة لإثبات سبب حادث لأمر حادث .

(٣) انظر ص ٣٨ .

وبعد أن اتقن الشهرستاني العلوم الدينية وعلم الكلام على يد أستاذة عظام أجله ، توجه إلى خوارزم ثانية . وهناك تعرف على بعض علماء عصره المشهورين . فالتقى بأسعد الميهني ، الفقيه (المتوفى عام ٥٢٧ هـ تقريباً حوالي ١١٣٣ م) وصارت بينهما صداقة .

كما التقى أيضاً بالمؤرخ الفارسي محمد بن محمود بن أرسلان الخوارزمي (المتوفى عام ٥٦٨ هـ / ١١٧٣ م) وكانت بينهما محاورات ومفاوضات .

وتعددت رحلات تاج الملة والدين ، فظل ينتقل بين ربوع مدن إيران دارساً ومدرساً ، فذهب ضمن مذهب إلى بيهق وسجستان وترمد ، كما ذهب من قبل إلى نيسابور وخوارزم (١) .

وعين الشهرستاني في عام ٥١٠ هـ / ١١١٦ م مدرساً بنظامية بغداد ، وفي طريق ذهابه إلى هناك ، توجه إلى مكة المكرمة — في ذي الحجة من نفس العام — لتأدية فريضة الحج ، ثم توجه إلى بغداد ، حيث كان يقوم بالتدريس هناك في المجلس الخاص به .

وفي بغداد التقى بصديقه القديم أسعد الميهني ، الذي كان قد سبقه إلى هناك ، وظل في المدرسة النظامية ثلاث سنوات ، يعظ ويذكر ويحدث . وظهر له قبول هناك لحسن عبارته وسعة اطلاعه .

وقد قام — في الفترة التي مكث فيها في بغداد — بتأليف بعض كتبه الهامة ، هذا إلى جانب عقده للمجالس العلمية . من هذه الكتب كتاب « نهاية الإقدام في علم الكلام » ، والجزء الثاني من كتاب « الملل والنحل » ، وغيرهما .

(١) انظر بحثنا : الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية مخطوط بمكتبة عين شمس .

ص ٥٠ وما بعدها .

عاد الشهر ستاني من بغداد عام ١١١٩/٥٥١٣ م إلى إقليم خراسان ثانية ،
متنقلاً بين مدن الإقليم ، معلماً ومتعلماً ، إلى أن جاء عام ١١٥٣/٥٥٤٨ م ،
فتوجه إلى مسقط رأسه شهرستان ، حيث توفي بها ودفن هناك .

بيئته العامة :

في تلك الفترة التي عاشها الشهرستاني ، أي من عام ٤٧٩ هـ / ١٠٨٧ م
إلى عام ٥٤٨ هـ / ١١٥٣ م ، كانت تسكنت البلاد أحداث هامة في شتى
النواحي من سياسية إلى اقتصادية إلى اجتماعية إلى دينية إلى ثقافية .

كانت الأمة الإسلامية وقتذاك قد امتدت رقعتها شرقاً حتى بلاد الصين ،
وغرباً حتى المحيط الأطلسي ، وشمالاً حتى هضبات الروم ، وجنوباً حتى
المحيط الهندي والمحيط الهندي .

وشملت العديد من البلدان والممالك والمفاوز ، كما شملت العديد من البحار
والمحيطات ، وكان لهذا الامتداد أثر بالغ في عدم تمكن الحكومة العباسية
من السيطرة على نظام الحكم آنذاك ، مما أدى إلى قيام كثير من الفتن
والدسائس التي أوقعت البلاد في حروب طاحنة ومستمرة في شتى الأنحاء .

وشملت الحروب إيران ومصر والعراق وبلاد الشام وبلاد الأندلس
والمغرب . وكان السبب الرئيسي لقيام الحروب ، هو النزاع على كرمي
الحكم (١) .

وكان لاضطراب الحالة السياسية أثر عظيم في تدهور اقتصاد البلاد ،
وفي طمع الأجانب في غزوها ، كما كان لضعف الخلفاء العباسيين أثر في استقلال
حكام بعض الأقاليم بأقاليمهم .

(١) انظر المرجع السابق ص ١٤ وما بعدها .

وفسدت الحياة الاجتماعية ، فانتشر الفساد الخلق ، ونهبت البلاد ،
وسفست الدماء ، وتفشيت الرشوة والنهب والسرقعة بين الناس .

وامتدت الدسائس إلى الناحية الدينية ، فقامت الفتن الدينية بين أصحاب
المذاهب الفقهية بعضهم البعض ، وبين أصحاب المذاهب الكلامية .
وكانت الدسائس تقوم بالقلم إلى جانب السيف .

فقامت فتن بين أهل السنة والحنابلة (١) ، وبين المعتزلة والأشاعرة (٢) ،
وبينهم وبين الكرامية (٣) .

واندثرت فرق دينية وأفل نجمها ، وظهرت فرق أخرى وتصادم نجمها .
وكان من أهم هذه الفرق ، وأكثرها تأثيراً في استمرار الحروب فرقة
الاسماعيلية الجديدة ، التي تزعمها آنذاك الحسن بن الصباح الداعي الاسماعيلي .

واستظهرت هذه الفرقة بالرجال ، وتحصنت بالقلاع ، وكان أشهر
قلاعهم قلعة الموت ، - أي عش العقاب - بالعراق .

وامتد نفوذهم من العراق إلى غيرها من المدن ، فخرّبوا في البلاد ونهبوا ،
وسفست الدماء . وكان الحسن بن الصباح يستمد أصول دعوته من حاكم
مصر المستنصر بالله (٤) .

(١) انظر البداية والنهاية لابن كثير ١١٥/١٢ ، الكامل لابن الأثير ١٢٤/٨ .

(٢) انظر تبين كذب المفترى لابن عساكر ص ٣١٠ ، ، العبر في خبر من ذهب
للذهبي ٢٤/٢ .

(٣) انظر الكامل حوادث عام ٥٩٥ هـ ، ج ٨/١٧٧ ، ١٧٨ .

(٤) انظر تاريخ الدعوة الاسماعيلية لمصطفى غالب ص ١٨٥ ، المل والنحل ١/١٩٢
- ١٩٥ ط . سنة ١٦٣٨ هـ ، وانظر أيضاً بحثنا : الشهرستاني وآراءه الكلامية والفلسفية
ص ٣٣ - ٣٥ .

وقامت بينهم وبين سلاطين السلاجقة وخلفاء العباسيين الحروب الدامية التي زعزعت أمن البلاد .

وقد شهد الشهرستاني بعض هذه الأحداث ، وسمع بالبعض الآخر . وعلى الرغم من أنه لم يسجل تفاصيل هذه الأمور ، إلا أنه اهتم بتسجيل الفرق والممل المنذر منها وغير المنذر ، الموجود في إيران وفي غيرها من أنحاء الأمة الإسلامية (١) .

وبينا تدهورت الحياة الاجتماعية والاقتصادية باضطراب الأحوال السياسية في البلاد ، إلا أن الانتعاش قد ساد بعض النواحي الأخرى .

فقد لاقت حركة البناء في العصر السلجوقي - في إيران - رواجاً عظيماً ، وتقدمت كثير من الصناعات تقدماً ملحوظاً (٢) .

وكان للناحية الفكرية نصيب من الازدهار والتقدم في عصر الشهرستاني ، فكثير الإنتاج العلمي ، واتسعت مجالاته .

وحفل كل من القرنين الخامس والسادس الهجريين بعدد من المفكرين العظام ، الذين تركوا لنا تراثاً فكرياً قيماً في شتى العلوم والفنون ، وسننخص بالذكر منهم من كان قريب الصلة بالعلامة .

ففي الفقه نبع عدد غير قليل ، منهم - على سبيل المثال لا الحصر - أحمد الخوافي وأبو نصر القشيري وأسعد الميمني وغيرهم .

وفي الحديث والتفسير - مثلاً - علي بن أحمد المديني ، ومحمد بن حمويه

ابن محمد الجويني وأبو منصور العبادي والموفق بن أحمد المكي الخوارزمي والإمام النسفي والإمام الطبرسي .

وكان على قمة مشاهير العصر في علم الكلام والأصول الإمام أبو نصر القشيري ، والإمام أبو المعالي الجويني ، والإمام أبو القاسم الأنصاري ، والبيهقي (ابن فندق) .

ولم يعدم العصر من مؤرخين ثقات ، سواء في التاريخ الإنساني العام أو تاريخ الأدب . فظهر ابن حزم الأندلسي والبيهقي (ابن فندق) وابن السمعاني والخوارزمي وابن القلانسي وغيرهم .

وامتد النشاط الثقافي إلى مجال السياسة والطب والأدب وغيرها (٣) .

وكان الإنتاج الصوفي يقف على قمة الإنتاج آنذاك شعراً ونثراً ، فازدان العصر بصوفية كبار أثروا تأثيراً كبيراً في الحياة الفكرية آنذاك ، كان منهم - على سبيل المثال لا الحصر - الإمام أبو حامد الغزالي ، والإمام عبد الكريم بن هوازن القشيري والإمام الشهرزوري وأبو العباس أحمد بن محمد الصنهاجي المعروف بابن العريف وعبد القادر الجيلاني وابن طفيل وعمر الخيام ومعزي وأديب صابر ونظامي السنجي وغيرهم .

هذه هي البيئة العامة التي عاش في كنفها أبو الفتح الشهرستاني ، وقضى حياته بين أحداثها ، شاهداً ومسجلاً ومؤرخاً ، فكان نتاج عصر ملوه بالأحداث المختلفة ، زاخر بالعلماء والأدباء والفنانين في مجالات شتى .

وقد تأثر العلامة محمد الشهرستاني بهذه الأحداث ، فظهر ذلك في أفكاره

(١) انظر المرجع السابق ص ٤٣ - ٥٠ وانظر أيضاً راحة الصدور للراوندي ص ١٩٧ .

(٢) - مصارعة الفلاسفة (٢٢) .

(١) انظر الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ، ص ٢ .

(٢) انظر بحثنا الشهرستاني وآراءه الكلامية والفلسفية ص ٤٢ ، ٤٣ .

وآرائه . والقارىء لمصنفاته الموجودة تحت أيدينا ، يستطيع أن يلمس بوضوح مدى ثقافته الواسعة الممتدة ، وكيف كان واحداً من عظماء عصره في الفلسفة والكلام والفقه ، بل وممثلاً للاتجاه الصوفي الذي ساد عصره آنذاك .

ولذا نشير بإيجاز إلى مؤلفاته ، التي شملت ميادين مختلفة ، إذ ألف في الفقه ، والتفسير ، والكلام ، والفلسفة ، وتاريخ الفرق والأديان وغيرها . وهذه المؤلفات تمثل تراثاً علمياً فياضاً .

مؤلفاته :

شملت مؤلفات العلامة الشهرستاني — كما قلنا — العديد من الفنون ، وليس هذا بالامر العجيب على تاج الملة والدين ، الذي اشتهر بشغفه بالدرس والتدريس ، وبكثرة مجالسه العلمية والوعظية .

ولذا قال عنه أحد معاصريه :

(له تصانيف كثيرة ... تزيد على عشرين مجلدة ، ورأيت له مجلساً مكتوباً)^(١) .

وقال عنه — عبد الرحيم الأسفوي :

(إن مؤلفاته تنصف إلى جانب الشمول بالشهرة والذووع)^(٢) .

ومن أسباب كثرة مؤلفاته وذووعها ، ما سجله عنه الحافظ الذهبي حيث قال :

(لأنه كان كثير المحفوظ ، قوى الفهم ، مليح الوعظ)^(٣) .

(١) انظر تاريخ حكماء الإسلام لليبقي ص ١٤١ .

(٢) انظر طبقات الشافعية ١٠٦/٢ ، تاريخ أبي الفداء ٢٧/٣ .

(٣) انظر سير أعلام النبلاء — خ — للذهبي . المجلد ١٢ القسم الثاني لوجه ٢١٠ .

وعتد إحصائنا لمؤلفاته ، وجدنا أنها بلغت تسع وعشرون كتاباً بين مخطوط ومطبوع ومفقود .

وقد قسمناها إلى أقسام ثلاثة :

(١) الكتب المخطوطة (٢) الكتب المطبوعة .

(٣) الكتب المفقودة .

أولاً : الكتب المخطوطة :

(١) رسالة في اعتراضات الشهرستاني على كلام ابن سيدنا ، أرسلها إلى القاضي عمر بن سهل .

(٢) رسالة إلى محمد الأيلاقي ، الطبيب المشهور ، وهي في السؤال عن العلم الإلهي .

(٣) رسالة إلى محمد السهلاقي .

وهذه الرسائل الثلاث موجودة في مجموعة خطية بمكتبة مجلس شورى ملي بطهران بإيران .

(٤) قصة سيدنا يوسف عليه الصلاة والسلام . وهي في شرح سورة يوسف شرحاً لطيفاً ، مع تسجيل بعض روايات عن الصوفية .

توجد منه نسخة - تكاد تكون وحيدة - بمكتبة جامع الأزهر الشريف .

(٥) مصارعة الفلاسفة وهو الكتاب الذي بين أيدينا .

(٦) مفاتيح الأسرار ومصايح الأبرار ، وهو في تفسير سورتي الفاتحة والبقرة .

توجد منه نسخة بمكتبة مجلس شورى ملي بطهران بإيران .

(٧) المناهج والآيات أو المناهج في علم الكلام . وتوجد منه نسخة بمكتبة ولي الدين بتركيا .

ونرجو الله تعالى أن يوفقنا إلى تحقيق هذه المخطوطات التي عثرنا عليها تباعا ، تحقيقا علميا مشرفا ، أنفسهم بذلك في إحياء تراث محمد ابن عبد الكريم الشهرستاني .

ثانياً : المكتب المطبوعة :

(١) مجلس في الخلق والامر . باللغة الفارسية . طبعه محمد جلال نائيني في إيران .

ونرجو الله أن يوفقنا إلى ترجمته وإعداده للنشر بإذن الله ، لإضافته إلى مكتبة الشهرستاني وسلسلة مؤلفاته التي بدأناها به (مصارعة الفلاسفة) .

(٢) الملل والنحل . وقد طبع مرات عديدة ، كما ترجم إلى عديد من لغات العالم .

(٣) نهاية الاقدام في علم الكلام . حققه الفردنجيوم عام ١٩٣٤ م .

ومن إنتاجه العلمي المطبوع الذي أحصيناه ، ترجمة ذكرها الشهرستاني في كتابه « الملل والنحل » ، وقد حددناها من أعماله العلمية ومن تراثه الفكري ، وهي :

(٤) ترجمة فصول أربعة عن الفارسية . ألفها الحسن بن الصباح في المذهب الاسماعيلي ، وترجمها الشهرستاني ، وضمنها كتابه « الملل والنحل » ، الجزء الأول ص ٤٣٧ وما بعدها (طبعة د. محمد فتح الله بدران ، الأولى) .

(٥) مسألة في إثبات الجوهر الفرد ، ألحقها الفردنجيوم في نهاية كتاب « نهاية الاقدام في علم الكلام » .

ثالثاً : الكتب المفقودة :

(١) الإرشاد إلى عقائد العباد .

(٢) أسرار العبادة .

(٣) الأقطار في الأصول .

(٤) تاريخ الحكماء . وقد أشار المستشرق ولیم كيورتن ، الذي قام بتحقيق ونشر كتاب « الملل والنحل » ، إلى أن صديقاً له يدعى السيد بلاند ، أكد له وجود هذا الكتاب في صورته الخطية في حيازة السيد بلاند .

ونرجو الله أن نعثر على هذه النسخة أو على ما يميظ اللثام عن هذا الكتاب ، الذي يبدو من عنوانه أنه في تاريخ الفرق .

(٥) تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام .

(٦) دقائق الأوهام .

(٧) رسالة في المبدأ والمعاد .

(٨) شبهات برقلس وأرسطو وابن سينا ونقضها .

(٩) الشجرة الإلهية .

(١٠) العيون والأنهار .

(١١) غاية المرام في علم الكلام .

(١٢) قصة مومى والخضر .

(١٣) مجلس في أصول الحكمة .

(١٤) مجلس في حصر أنواع التقدمة .

(١٥) مجلس في قصة سيدنا موسى .

(١٦) مناظرات مع الاسماعيلية .

(١٧) نهايات أو هام الحكاء الالهيين .

وبإتهاء إحصاء مؤلفات الشهر ستاني ، نكون قد اتينا من عرض سيرته ومصنفاته .

ونرجو أن نكون قد وفقنا في إلقاء الضوء على شخصيته في غير تطويل
مل أو تقصير غير مستحب .

والله الموفق والمعين ، فنعم المولى ونعم النصير .

سهير مختار

القاهرة في ١ مايو ١٩٧٦ م
جادي الأول ١٣٩٦ هـ

تقديم المخطوط

هذا الكتاب الذى بين أيدينا ، يعد أثراً هاماً من آثار الشهرستاني التى وقعنا عليها . وهو يمثل الكتاب الرابع من جملة مؤلفاته المطبوعة ، إذ سبقه إلى الطبع - كما بينا - الملل والنحل ، ونهاية الاقدام فى علم الكلام ، ومجلس فى الخلق والامر باللغة الفارسية .

النسخة التى اعتمدنا عليها فى التحقيق :

أشار بروكلمان إلى وجود نسخة من هذا الكتاب فى برلين فى مكتبة جوته . تحمل رقم ١١٦٣^(١) .

وقد بحثت فى كتب الفهارس لعلى أجد نسخة أخرى ، فلم أعثر على شئ . وبعثت إلى كل الأماكن التى يحتمل أن يوجد فيها الكتاب .

وتفضل مشكوراً الأستاذ / نزار كمال الدين ، المسئول بالقسم الفنى بالمكتبة الوطنية ببغداد ، بموافاقى بمعلومات تفيد عن وجود نسخة من الكتاب بمكتبة المجمع العلمى ببغداد تحت رقم ٤٧١ / م .

وقد تفضل مشكوراً الأستاذ الدكتور / فاضل الطائي ، الأمين العام بالمجمع العلمى العراق بإرسال صورة فوتوغرافية لهذه النسخة .

وبالاطلاع عليها ، تبين لى أنها مصورة عن نسخة مكتبة جوته ، وتأكد لى ذلك من الختم الوارد بأخر لوحة منها ، وهو ختم مكتبة جوته .

(١) انظر G. A. L. von Brockelmann S. I. P. 763 und G. I. p. 550.

وبهذا يكون للكتاب نسخة وحيدة في العالم هي الموجودة في مكتبة جوتة ، وهي التي حصلنا على صورة منها .

على أن نصير الدين الطوسي ، الذي رد على الكتاب في القرن السابع الهجري ، بكتاب سماه « مصارع المصارع » ، ذكر أنه سينقل نص كلام الشهرستاني في « مصارعة الفلاسفة » ، ثم يرد عليه مسألة مسألة (١) .

وبمقارنة النص الذي نقله الطوسي والنص الذي تحت أيدينا ، وجدنا فيه بعض زيادات في بعض مواضع ، وبعض نقصان في مواضع أخرى ، مما يجعلنا نقول : إما أن يكون للكتاب نسخة أخرى هي التي اطلع عليها نصير الدين الطوسي ، وكانت موجودة في وقته ثم فقدت .

ولما أن يكون نصير الدين الطوسي ، قد تصرف في بعض نصوص كتاب الشهرستاني بتلك الزيادة وذلك النقصان .

ولما لم يترجح لدينا أحد الأمرين على الآخر ، لعدم عثورنا على النسخة التي اعتمد عليها الطوسي ، فأننا نقول إن للكتاب في عصرنا نسخة واحدة هي الموجودة في ألمانيا بمكتبة جوتة ، والتي صورت منها نسخة مكتبة المجمع العلمي العراقي .

وأشير هنا إلى ملحوظة هامة ، وهي أننا كنا نقابل نص الشهرستاني وما نقله عنه الطوسي في « مصارع المصارع » ، فإذا وجدنا زيادة في ما نقله الطوسي ، أحسبنا أنها ضرورية وناقصة في النسخة التي بين أيدينا ، ذيلناها في الهامش مشيرين إلى ذلك ، دون أن ننقل رد الطوسي .

وأحيانا كانت الزيادة تزيد على العشر صفحات .

(١) أقوم أنا والزميل الدكتور فيصل بدير عون بتتبع كتاب الطوسي المذكور وهو تحت الطبع الآن .

كما أننا وجدنا اختلافا في ترقيم بعض اللوحات ، يبدو أنه نتيجة خطأ في التصوير .

فاللوحة ٢٦ ب و ٢٧ أ كان يجب أن يلحقا باللوحة ٢٥ أ لاتصال الكلام بينهم ووحدة الأفكار .

كذلك اللوحة ٢٨ ب واللوحة ٢٩ أ كان يجب أن يلحقا باللوحة ٢٦ أ . وأيضاً اللوحة ٢٥ ب هي بقية الكلام الذي في اللوحة ٢٧ أ .

واللوحة ٢٧ ب هي بقية الكلام الذي في اللوحة ٢٩ أ .

واللوحة ٢٩ ب هي بقية الكلام الذي في اللوحة ٢٨ أ .

وعلى هذا يكون ترتيب اللوحات من ٢٥ أ إلى ٢٩ ب كما يلي :

٢٥ أ ، ٢٦ ب ، ٢٧ أ ، ٢٨ ب ، ٢٩ أ ، ٢٦ ب ، ٢٧ ب ، ٢٨ ب .

ثم باقي لوحات المخطوط منتظمة الترتيب .

وقد راعيت في تحقيق المخطوط ، وضع اللوحات المختلفة كما هي في ترقيمها الذي وصلتني به ، وتصحيح هذه الأرقام لاستقامة النص في الهامش وذلك حفاظاً على شكل النسخة الخطية .

وهاك وصفها .

وصف المخطوط :

يقع المخطوط في تسع وثلاثين لوحة مزدوجة من القطع المتوسط . مسطراته ١٥ سطراً .

كتب بخط جميل وواضح . ونادر خلو بعض كلماته من النقط .

كما خلت لوحاته من الهوامش الجانبية ، عدا لوحة العنوان التي جاء في أعلاها على اليسار اسم : إبراهيم بن إبراهيم ، الذي قد يكون ماسكاً للنسخة .

كما جاء بأسفل نفس الصفحة على اليسار هذه الكلمات :

الوائى بىالى القللىن

العبد الضعيف الحسن

وكثيراً ما كان الناسخ يكتب الهمزة بباء كما يلى :

ناشيه : ناشئة

فضائل : فضائل

وأحياناً يكتبها واوا مثل :

جزو : جزء

جزوى : جزئى

فإذا جاءت الهمزة فى آخر الكلمة ، استغنى عنها تماماً كما فى قوله :

أجرا : أجزاء

رغا : رغاء

فضا : فضاء

ملا : ملاء

إلى غير ذلك مما كان شائعاً بين الناسخ .

وجاء فى اللوحة الأخيرة من المخطوط هذه الكلمات :

علمتنا ، وعلمتنا ما تنفعنا به بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

كتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى

فضائل بن أبى الحسن ، الناسخ الشافعى

رحم الله قارئه وكتابه ، آمين .

وكان الفراغ من نسخه فى العشر الأخير من

صفر سنة تسعين وخمسمائة

وحسبنا الله ونعم الوكيل

ومن يتوكل على الله فهو حسبه

ثم ورد ختم مكتبة جوته بأسفل اللوحة ، كما سنرى ذلك من الصورة
الملحقة بالكتاب لهذه اللوحة .

نسخ الكتاب :

هو فضائل بن أبى الحسن ، الناسخ ، الشافعى . من نسخ القرن السادس
الهجرى ، يقين ذلك من التاريخ الوارد بأسفل اللوحة رقم ٣٩ .

كما يبدو أن عمله كان هو النسخ ، ولم يشتهر بشئ آخر ، حيث لم أعر
له على ترجمة فى كتب التراجم التى اطلعت عليها .

تاريخ النسخ :

تم نسخ الكتاب أوائل عام ٥٩٠ هـ / ١١٩٤ م فى أواخر شهر صفر ،
أى بعد وفاة مؤلفه بثمان وخمسين عاماً .

تاريخ التأليف :

قام الشهرستانى بتأليف هذا الكتاب عام ٥٤٠ هـ / ١١٤٥ م .

وقد أشار إلى ذلك صدر الدين الشيرازى حيث قال :

« وقد ألف هذا الكتاب لمجد الدين أبى القاسم على بن جعفر الموسوى ،
وهو ضد ابن سينا ... فى حوالى عام ٥٤٠ هـ / ١١٤٥ م » (١) .

تسمية الكتاب :

وردت للمكتتاب عدة تسميات هي :

المصارعة^(١)، ومصارعات الفلاسفة^(٢)، والمصارعات^(٣)، والمصارعة^(٤).

أما عنوانه من واقع النسخة الخطية التي تحت أيدينا فهو :

مصارعة الفلاسفة

والعنوان الذي أمامنا ، يدلنا على أن المصارعة لم تقتصر فقط على الفيلسوف ابن سينا ، وإلا لسمى الكتاب مصارعة الفيلسوف ، وإنما صارح فيه الشهرستاني مجموعة من الفلاسفة اليونانيين القدامى ، مركزاً على ابن سينا باعتباره أحد الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية تأثراً كبيراً من جهة ، وباعتباره على حد تعبير الشهرستاني علامة القوم ، وأدق عند الجماعة ، وباعتبار نظره في الخلفاء أغوص . وقد قال تاج الدين « وكل الصيد في جوف الفراء فان سينا^(٥) هو مثل الفلاسفة في عصره وما قبله .

ذكر الشهرستاني في بداية كتابه أنه ألفه بناء على طلب أحد السادة

(١) انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ٤٠٣/٣ ، مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ٣٢٣/١ ، الوافي بالوفيات للصفدي ٢٧٨/٣ : روضات الجنات للخوانساري ٦٩٥/٤ ، معجم المؤلفين لعمر كحالة ١٨٧/١٠ .

(٢) انظر الأسفار الأربعة ٤٠/٣ ، الأعلام للزركلي ٨٤/٧ وغيرها .

(٣) انظر مصارع المصارع — خ — للطوسي ل ٢٢ ، كشف الظنون لحاجي خليفة ١٧٠٣/٢ .

(٤) انظر لمغائة الالهفان لابن قيم الجوزية ٢٦٣/٢ ،

G A L. von Brockelmann G.I. p.550 und S. I. p. 783.

(٥) انظر الملل والنحل ج ٢/١٥٨ ، ١٥٩ ط . محمد كيلاني .

الأجلاء ، وهو نقيب ترمذ أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي (المتوفى عام ٥٤٥/١١٥٠ م)^(١) .

قال في كتابه « مصارعة الفلاسفة » :

(لما أقام على مجلس الأمير . السيد الأجل ، العالم ، مجد الدين ، عمدة الإسلام ، ملك أمر السادة ، أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي ... للمكارم سوقها ، ونهج إلى المعالي طريقها ، وأظهر مكنون ما جبله الله تعالى عليه ... انتدب أصغر خدومه محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، لمرض بهنأته المزجاة على سوق كرمه ...)^(٢) .

ثم قال :

(وقد وقع الاتفاق على أن المبرز في علوم الحكمة ، وعلامة الدهر في الفاسفة ، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، فلا يقفوه فيها قاف وإن نقض السواد ، ولا يلحقه لاحق وإن ركض الجواد .

وأجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه ، وعرف مكنون مراده ، فقد فاز بالسهم المعلى وبلغ المقصد الأقصى ، بله الاعتراض عليه زداً ورخاً ، وتعقب كلامه لإبطالاً ونقضاً . فان ذلك باب ضربت دونه الأسداد ، وتبضت عليه الحفظة والأرصاء .

فأردت أن أصارعه مصارعة الأبطال ، وأنازله منازلة الرجال .)^(٣)

(١) انظر بحثنا : الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٨ ، مجلة نامه آستان قدس . العدد الثالث ٧٥ — ٧٧ .

(٢) انظر اللوحة ١٢ أ .

(٣) انظر اللوحة ٢ ب ، ١٣ أ .

فالسبب في تأليف الكتاب ، هو الرد على ابن سيناء في بعض المسائل
اللاهوتية ، بناء على طلب نقيب ترمذ .

ولما كان نقيب ترمذ قد وثق في مقدرة الشهرستاني على الرد ، فقد أراد
الآخر أن يثبت له ذلك من البداية ، فأطاع على الكتاب اسم مصارعة .

والمصارعة هي الاسم المشتق من صرع ، يصرع .

يقال : صارعه ، فصرعه ، من باب قطع في لغة تميم ، أى قاتله وأسقطه
على الأرض ^(١) .

فكان الشهرستاني لم يرد فقط بهذه التسمية الإخام ، وإنما أراد ما يزيد
على ذلك ، وهو بيان تناقض خصمه ، مما يؤدي إلى سقوط هذا الخصم
ووقوعه في المحال ، خاصة وأن خصمه الذي عهد إليه بالخامه ليس شخصاً
عادياً ، وإنما هو قوة في العلوم والفلسفة ، وعلامة الدهر ، بل هو لغزارة عليه
لقب بالشيخ الرئيس .

ولذا قال الشهرستاني :

(وإنما يسبر ضرر العقل ، وتبين قيمة الرجل ، عند مناخزة الأقران ،
ومبارزة الشجعان ...

فأردت أن أصارعه مصارعة الأبطال ، وأنازله مناخزة الرجال ...) ^(٢) .

موضوع الكتاب :

سبق أن أشرنا إلى أن الكتاب في الرد على ابن سيناء في بعض المسائل
اللاهوتية ، وهي بالتحديد — كما قال مؤلفه — سبع مسائل في الإلهيات من
جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق والطبيعات والإلهيات .

(١) انظر القاموس المحيط . فصل الصاد ، باب العين ، مختار الصحاح ص ٣٦١ .

(٢) انظر مصارعة الفلاسفة . ج . ل . ٣ أ .

وهذه المسائل هي :

(١) حصر أقسام الوجود .

(٢) وجود واجب الوجود .

(٣) توحيد واجب الوجود .

(٤) علم واجب الوجود .

(٥) حدوث العالم .

(٦) حصر المبادئ .

(٧) مسائل مشكلة وشكوك محضلة .

وقد ضم العلامة أبو الفتح الشهرستاني المسألتين السادسة والسابعة في
واحدة ، حيث قال :

(ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة السادسة
والسابعة ، شغلني عنها ما كان قد تكادني ثقله ، ونهضني حمله من فتن الزمان
وطوارق الحدثنان .

فألى الله تعالى المشتكى ، وعليه المعول في الشدة والرخاء .

فأقتصرت على إيراد رموس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات
ومحارات ، فن حلها ، فهو أولى بها إن شاء الله تعالى ^(١) .

فقد ألم بالشهرستاني ما جعله يتوقف عن عمله في الكتاب بالطريقة التي

(١) المرجع السابق . اللوحة ٣٤ ب .

(م ٣ — مصارعة الفلاسفة)

وضمها لنفسه في البداية ، من تعقب كلام الخضم بالرد والرض والإبطال والنقض .

ويبدو أن هذا الحادث الذي ألم به أثر عليه تأثيراً شديداً ، لكنه لم يثنه عن عزمه في الرد . فأشار إلى المواضع التي كان يريد تعقبها بالمصارعة ، ووكّل الأمر إلى القارىء الفطن الذي يستطيع أن يستشف مراده من بين السطور .

والمسائل التي حاول الشهرستاني مصارعة ابن سينا فيها ، مختارة — كما يقول — من كتب ابن سينا ، التي تعد أمهات في مذهبه العقدي ، وهي « الشفاء » القسم الخاص بالإلهيات ، « النجاة » قسم الإلهيات ، وكذلك إلهيات الإشارات و « التعليقات » .

ويعد الشهرستاني كلام ابن سينا في هذه الكتب ، من أحسن كلامه في الإلهيات وأتقنه وأمتنه ، لأنه برهن عليه وحققه وبينه .

والمسائل السبع التي اختارها تاج الملة والدين ، مسائل عقدية ، تتماق بوجود الله تعالى ، وكيفية إثبات ذلك الوجود ، والفرق بين وجوده عز وجل ووجود غيره ، من الكائنات ، فهو واجب الوجود الحق ، الذي وجوده من ذاته لا من غيره ، وكل موجود سواه مفتقر إليه تعالى .

أما غيره فوجوده من غيره لا من ذاته ، وهو مفتقر في وجوده دوماً إلى واجب الوجود .

ويترتب على ذلك كون الله تعالى هو الواحد لا شريك له ، المتصف بصفات قديمة منها العلم ، والقدرة ، والإرادة وغيرها .

كما يترتب على ذلك أيضاً كون ما عدا الله مخلوقاً لله تعالى ، فالعالم مخلوق ، حادث ، يحتاج إلى محدث .

والإنسان مخلوق ، محدث ، يحتاج في وجوده إلى المحدث ، ليس ذلك فقط ، بل على هذا المخلوق أن يعترف بوحداية الله تعالى من جهة ، وأن يؤمن بكل ما يأتي منه عز وجل . فيؤمن بالملائكة والكتب والرسل ، وما جاء على لسانهم مكتوباً ومسموعاً ، وأن يؤمن بالقدر خيره وشره ، وبعذاب القبر ، وبالبعث ، وبالجنة والنار .

وإذا كان الشهرستاني في هذه المصارعة ينقل قول ابن سينا ليرد عليه ، فإنه كان أميناً في نقله ، حريصاً على ألا يتصرف في كلام ابن سينا ، حتى أن المطالع على الكتاب يستطيع أن يستوثق من ذلك بسهولة ، خاصة وأن الأفضل محمد الشهرستاني يذكر الموضوع الذي ينقل عنه . فيقول : قال ابن سينا في النجاة ...

ونحن في تحقيقنا للكتاب ، أشرنا إلى المواضع التي أخذ منها الأفضل نصوص ابن سينا ، فذكرنا الكتاب والجزء والصفحة والطبعة .

على أن هذه الدقة في نقل النصوص ، لم تمنعه من اختيار نصوص بعينها ، يستدل بها على تناقض ابن سينا ، ويحدثها ، ثم ليثبت ما يروم إثباته . لذا أحياناً كانت حججه تأتي قوية ومتينة ، وأحياناً غير ذلك .

وقد قام نصير الدين الطوسي (المتوفى عام ٦٧٢هـ / ١٢٧٢م) بعد نحو ما يزيد على قرن من الزمان بالرد على كتاب الشهرستاني ومصارعة الفلاسفة ، بكتاب سماه « مصارع المصارع » ، قال فيه :

(فاني لشغفي بالعلوم العقلية ، والمعارف اليقينية ، كنت أوقات فراغي أنظر في كتب علمائها ... ففزت أثناء طلبتي على كتاب يعرف بمصارعات ، للشيخ تاج الدين أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، ادعى فيه مصارعة مع الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في عدة مسائل ...)

فرايت أن اكشف عن تمويهاته ، وأميز بين تخليطاته ، غير ناصر لابن سينا في مذاهبه ...

وسميته بعد إتمامه « بمصارع المصارع » (١) .

والكتابان : « مصارعة الفلاسفة » للشهرستاني و « مصارع المصارع » لنصير الدين الطوسي ، يشبهان في الغرض والتسمية كتابي أبي حامد الغزالي ، « تهافت الفلاسفة » ورد الوليد بن رشد عليه في « تهافت التهافت » .

فالأول قصد به الإمام الغزالي دحض ثلاث مسائل قالت بها الفلاسفة هي :

مسألة قدم العالم والزمان والحركة ، والمسألة الثانية فرع الأولى وهي أبدية العالم والزمان والحركة ، والمسألة الثالثة أن الله فاعل العالم وأن العالم صنعه على سبيل المجاز لا الحقيقة .

وقد أراد الغزالي بكلمة « تهافت » بيان تناقض الفلاسفة . كما أراد الشهرستاني بكلمة « مصارعة » الإلحاح المؤدى إلى الهلاك .

ولما تصدى ابن رشد للرد على الغزالي ، سمي كتابه « تهافت التهافت » أي تناقض التناقض ، فكان بذلك مقياً نفس الدعوى على المدعى ، كذلك أراد الطوسي أن يقيم الدعوى على الشهرستاني بنفس طريقته ، وأن يسقيه من نفس كأسه ، فاستعار تسميته ، وسمى كتابه « مصارع المصارع » .

على أن ابن قيم الجوزية (المتوفى عام ٧٥٩ هـ / ١٣٥٨ م) اعتبر رد الطوسي على الشهرستاني في غير موضعه ومكانه .

(١) انظر اللوحة ١ . وقد سبق الإشارة إلى أن هذا الكتاب سيصدر قريباً بإذن الله تعالى مع مقدمة وتعليق إلى جانب التحقيق : بمشاركة الزميل الدكتور فيصل عون .

قال :

(فقام له نصير الإلحاد وقصد ، ونقصه بكتاب سماه ، مصارعة المصارعة) (١) .

منهج الشهرستاني في هذا الكتاب :

يشير تاج الملة والدين بوضوح إلى المنهج الذي سار عليه في تأليف الكتاب حيث يقول :

(فأخذت من كلامه في إلهيات « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات » و « التعليقات » أحسنه و [أتقنه] ، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه .

وشرطت على نفسي ألا أفوضه بغير صنعته ، ولا على أعانده على لفظ توافقتنا على معناه وحقيقته ، فلا أكون متكلياً جديلاً أو معانداً سوفسطائياً . فأبتدىء في بيان التناقض في فصوص نصوصه لفظاً ومعنى ، وأردفه بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة) (٢) .

منهجنا في التحقيق :

سبق أن أشرنا إلى أن الكتاب نسخة واحدة هي التي اعتمدنا عليها ، مما جعل مهمة التحقيق شاقة ، ومسؤوليته كبيرة ، حيث نتحمل فيها كل خطأ أو تصحيف قد يرد بها . وعلى قدر أهل العزم تأتي العزائم .

على أنه ... للأمانة العلمية ... أقول : إنه قلما وجدت الكلمة التي تعمس علينا قراءتها ، كما ندر وجود بعض الكلمات المعلومسة التي استعمرنا غيرها من عندنا .

(١) انظر لغاتة اللفهان ٢ / ٢٦٣ .

(٢) انظر مصارعة الفلاسفة . ج ٣ أ .

وفي هذه الحالة ، كنا نضع الكلمة ، التي نظن أنها تؤدي المعنى المطلوب من الجملة ، والتي تتماشى مع سياق الكلام ، بين معقوفتين [] حتى نفرق بين ما وضعناه من عندنا وما هو من عند الشهرستاني .

وإذا غمض معنى كلمة أو أبهم علينا ، وظننا أنه سيدهم على القارىء ، كنا نشرحها لغوياً في الهامش ، موضحين ، ومعلقين أحياناً .

كذلك خصصنا الهامش لترجمة الأعلام والفرق الواردة في الكتاب ، كما كنا نستغله في وضع بعض التعليقات التي كنا نرى أن النص في حاجة إليها .

كذلك وضعنا في الهامش كل الصفحات التي نقصت من كتاب الشهرستاني والتي عثرنا عليها في كتاب الطوسي .

وقد رمزنا إلى اللوحة التي من المخطوط بالحرف د أ ، وإلى اللوحة اليسرى بالحرف د ب ، سيراً على ما حققناه من مخطوطات من قبل (١) .

أما عناوين المسائل والفصول التي في وسط الصفحات والسطور ، فإلى وجدناه من عمل الشهرستاني ، لم نضعه بين معقوفتين [] ، والذي من عملنا ، وضعناه بينهما .

وقد ذيلنا الكتاب بفهارس شاملة — من جهدنا — الآيات القرآنية والأعلام والبلدان والأماكن والفرق والأديان .

الهدف من تحقيق الكتاب :

(١) انظر تحقيقنا لكتاب « الشامل » لإمام الحرمين الجويني مع د . علي سامي النشار ود . فيصل عون ط . الاسكندرية عام ١٩٦٩ م ، وانظر أيضاً تحقيق « سلوة الأحرار » لابن الجوزي مع د . النشار والسيدة / آمنة نصير .

رمت من تحقيق « مصارعة الفلاسفة » للشهرستاني أهداف عدة :

أولها : إضافة كتاب جديد إلى ذخائر الشهرستاني التي لم يطبع منها حتى الآن إلا « الملل والنحل » و « نهاية الأقدام في علم الكلام » و « مجلس في الخلق والأمر » .

على أن هذا الأخير ، على الرغم من أنه مطبوع ، إلا أنه ليس ذات الصيت ، كما أنه ليس في متناول الجميع لطلاب العربية على وجه الخصوص ، لأنه مطبوع في إيران في نصه الفارسي . فلم تصل نسخة ولا يتيسر وصولها إلى طلابها ، وإذا وصلت هذه النسخة إلى بعض الطلاب ، فلن يتيسر لكل من تصل إليه الاطلاع عليها ، إلا إذا كان يجيد اللغة الفارسية ، قارئاً بها .

ثانيها : أن الشهرستاني اشتهر بكونه مؤرخاً للفرق ، ودار الكلام حول أمانته ودقته في التاريخ . وقد وجدت في هذا الكتاب شيئاً جديداً غير ما اشتهر به وذاع عنه ، ذلك أنه يتصدى للرد على بعض المسائل اللاهوتية ، ناقداً ومحصلاً ، لا مؤرخاً ، ولا عارضاً لمذهب الغير .

كما ننبين له — أيضاً — من خلال هذا الكتاب مذهباً كلامياً ، يحاول إثباته والدفاع عنه .

ثالثاً : أنه في هذا الكتاب يقف موقفاً منهجياً في الإثبات والدحض ، فهو لا يتخذ لنفسه موقفاً مسبقاً ، فلا يعاند مجرد المعساة ، لأنه ليس صوفسطائياً كما قال — ولا يجادل بوضفه متسكلاً وهو في معرض مصارعة فيلسوف ، وإنما هو يريد إظهار الحق ، سواء كان معه أو عليه . ولذلك قال إنه لن يفاوض ابن سينا بغير صفتته : أي أنه سيتناقشه مناقشة الفيلسوف للفيلسوف .

رابعها : أن الكتاب يتضمن الرد على المسائل الرئيسية في العقيدة وهي

حصر أنواع الوجود ، وإثبات وجود واجب الوجود ، وتوحيده ، وعلمه .
وإثبات حدوث العالم ، وإثبات النبوة وما يتعلق بها من معجزات وغيره ، بما
يجعلنا نعلم عليه في معرفة آراء الشهرستاني الكلامية والفلسفية أيضاً .

كل هذا مجتمعة ، دفعني إلى تحقيق الكتاب وإخراجه إلى النور ، ليكون
في متناول أيدي الباحثين .

وإن أمهاني الله تعالى في العمر ، ووفقتني في طريق العلم ، فإني أعاهد بأن
أخرج ما وفقت إليه من مؤلفات الشهرستاني - الغير مطبوعة - إلى النور ،
وأن أترجم كتابه الذي بالفارسية وأنشره .

و بعد ،

فإن وجد القارئ في هذا الكتاب نقماً وفائدة ، فليشكر الله تعالى الذي
أرشدني إلى تحقيقه ونشره ، وإلى تحقيق فائدة منه .

وإن وجد فيه نقماً وضرباً ، فليأتهمس لي العذر ، لأن مخلوقة ، والنقص
سمة المخلوقين .

وليحاول أن يصلح ما أفسدته ، ليضيف إلى البناء لبنة بنقده .

وسبحان من له الكمال وحده .

سهر مختار

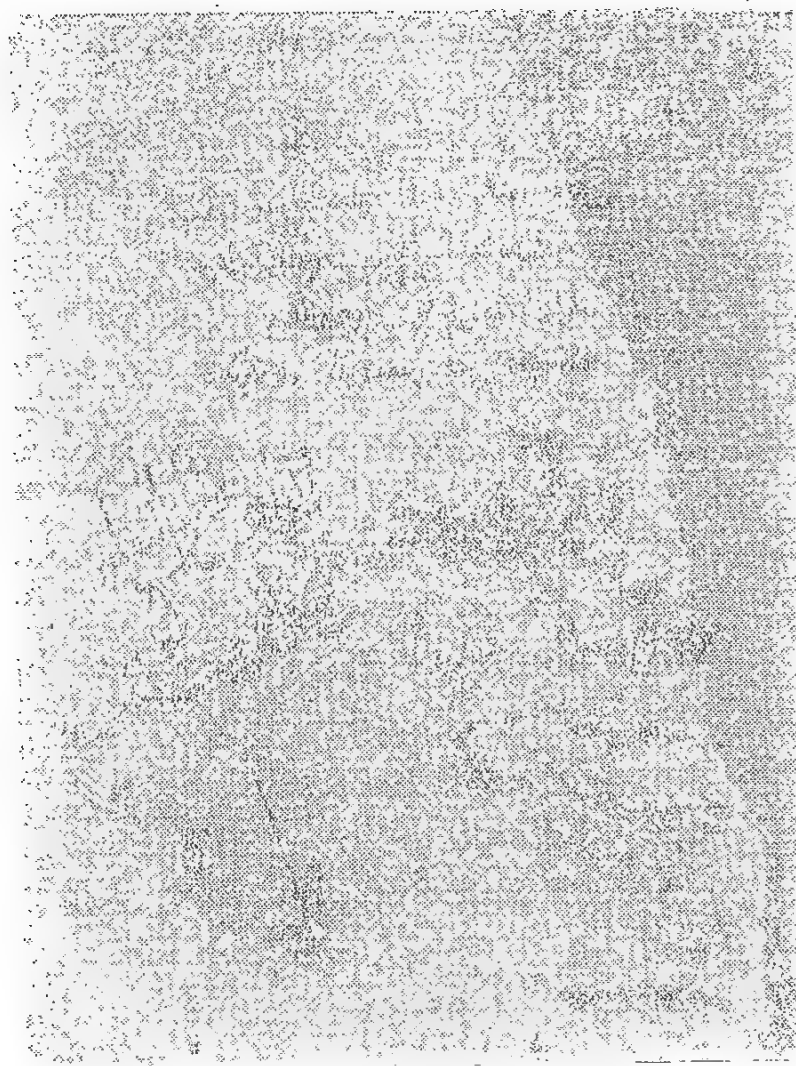
القاهرة في : مايو ١٩٦٦ م

جمادى الأولى ١٣٩٦ هـ

كتاب

مصارع الفلاسفة

للشيخ الإمام جمال الإسلام
طراز الشريعة محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني



لوحة العنوان

ولا يخرج من جنسها مادان راو له
 الذي هو الوجود اذ انما واحد
 وفي مظاهر الكليات الثمانية الظاهرات التي هي الكليات
 مصادرهما مادونها الكواكب والافلاك التي هي الكواكب
 هذا كل تلك الروحانيات كما يتدبر اليها في الكليات
 حذرت المذكرة وانما يتدبر اليها في الكليات
 والنزاع الطائي التي هي الكليات والاولى التي هي الكليات
 التي كانت ولا وليها تكون الا الكليات والاولى التي هي الكليات
 لم تدرك في الكليات الا في الكليات التي هي الكليات
 ولا اخرى ليس في الكليات والاولى التي هي الكليات
 وجوده مكانا واقال من الكليات التي هي الكليات
 في حقيقة تعالى معنى الزمان والامكان في الكليات
 في واحد في الكليات في الكليات في الكليات
 في الكليات في الكليات في الكليات في الكليات
 في الكليات في الكليات في الكليات في الكليات

لوحة ٣٤ (أ)

ولا يخرج من جنسها مادان راو له
 الذي هو الوجود اذ انما واحد
 وفي مظاهر الكليات الثمانية الظاهرات التي هي الكليات
 مصادرهما مادونها الكواكب والافلاك التي هي الكواكب
 هذا كل تلك الروحانيات كما يتدبر اليها في الكليات
 حذرت المذكرة وانما يتدبر اليها في الكليات
 والنزاع الطائي التي هي الكليات والاولى التي هي الكليات
 التي كانت ولا وليها تكون الا الكليات والاولى التي هي الكليات
 لم تدرك في الكليات الا في الكليات التي هي الكليات
 ولا اخرى ليس في الكليات والاولى التي هي الكليات
 وجوده مكانا واقال من الكليات التي هي الكليات
 في حقيقة تعالى معنى الزمان والامكان في الكليات
 في واحد في الكليات في الكليات في الكليات
 في الكليات في الكليات في الكليات في الكليات
 في الكليات في الكليات في الكليات في الكليات

لوحة ٣٤ (ب)

والوجه الاول انه لا ينفصل عن الله تعالى ولا يشترط له
 تبارك الله الواحد والقدوس العبد في الجوارح
 وان جازم في ان الله تعالى هو الذي ينفصل عن الله تعالى
 هو الاقرب فيكون هو المقرب على الجوارح العبد التي
 لها في اقرب من القرب المكاني في الجوارح العقلية وهما
 قضيتان لان الجوارح العقلية في البصر والقرب على السواء
 اعتقدتم ان واجب الوجود اقرب من ذلك قريبا هو الحق
 لما بالامر الى الله تعالى في اقرب من الله تعالى في الارض
 من القلبيات الى القلوب وهما اقرب من ان يكون من الله تعالى
 في السانية كما هو مقتضى العقل فيكون هو السبب القريب
 اليه في الحق والقرابة كما جردت امتيازها عن الله تعالى
 بالقوة السببية فيكون هو الذي ينفصل عن الله تعالى
 في ما هو القرب المكاني من الله تعالى فيكون هو الذي ينفصل
 ولا ينفصل عن الله تعالى في ما هو القرب المكاني من الله تعالى
 فيكون هو الذي ينفصل عن الله تعالى في ما هو القرب المكاني من الله تعالى

والوجه الاول انه لا ينفصل عن الله تعالى ولا يشترط له
 تبارك الله الواحد والقدوس العبد في الجوارح
 وان جازم في ان الله تعالى هو الذي ينفصل عن الله تعالى
 هو الاقرب فيكون هو المقرب على الجوارح العبد التي
 لها في اقرب من القرب المكاني في الجوارح العقلية وهما
 قضيتان لان الجوارح العقلية في البصر والقرب على السواء
 اعتقدتم ان واجب الوجود اقرب من ذلك قريبا هو الحق
 لما بالامر الى الله تعالى في اقرب من الله تعالى في الارض
 من القلبيات الى القلوب وهما اقرب من ان يكون من الله تعالى
 في السانية كما هو مقتضى العقل فيكون هو السبب القريب
 اليه في الحق والقرابة كما جردت امتيازها عن الله تعالى
 بالقوة السببية فيكون هو الذي ينفصل عن الله تعالى
 في ما هو القرب المكاني من الله تعالى فيكون هو الذي ينفصل
 ولا ينفصل عن الله تعالى في ما هو القرب المكاني من الله تعالى
 فيكون هو الذي ينفصل عن الله تعالى في ما هو القرب المكاني من الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

رب يسر برحمتك

الحمد لله حمد الشاكرين ، والصلاة على خاتم النبيين محمد المصطفى وعلى
آله الطيبين الطاهرين ، صلاة دائمة بركتها إلى يوم الدين .

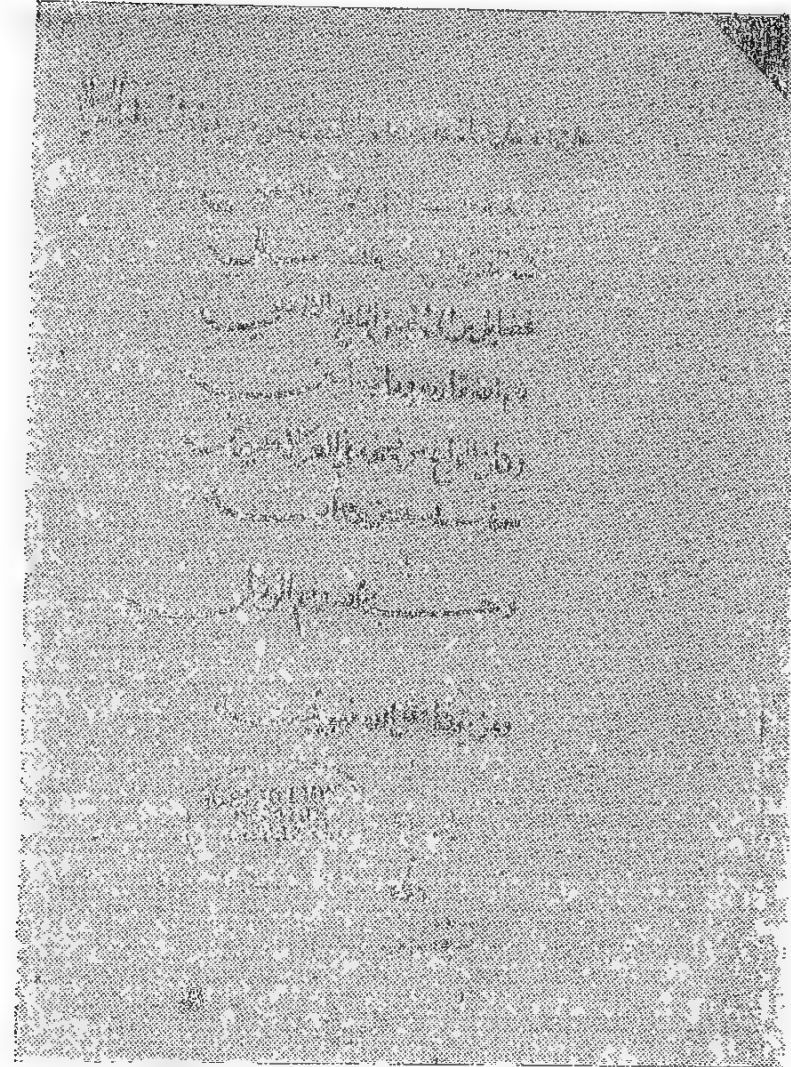
لما أقام على مجلس الأمير ، السيد الأجل ، العالم ، مجدد الدين ، عمدة
الإسلام ، ملك أمر السادة ، أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي^(١) ، ضاعف
الله مجده وجلاله ، وأفاض عليه نعمه وأفضاله ، المكارم سوقتها ، ونهج

(١) أبو القاسم علي بن جعفر الموسوي ، هو : السيد الأجل ، الأظهر ، المنتخب الحمد ،
مجد الدين . أشرف الأشراف ، ذو المناقب وال مراتب على الإطلاق . سيد الشرق والغرب ،
أبو القاسم علي بن جعفر الدين جعفر بن علي بن جعفر بن محمد بن موسى بن جعفر بن إبراهيم
ابن موسى بن إبراهيم بن موسى السكاظم بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب
عليه السلام . وعمه السيد أبو عبد الله الحسين ، وإبنه : المختار نور الدين محمد ، والسيد
الوزير صدر الدين أبو محمد جعفر .

قال صاحب كتاب «نهاية الأعقاب» لأبي جعفر بن إبراهيم بن موسى بن إبراهيم بن موسى
السكاظم ، انتقل من أميته — بلدة بخراسان — إلى ترمذ ، وتوفي عام ١٠٤٥ هـ /
١١٥٠ م .

كان ينفق الأموال الكثيرة في اتخاذ الآلات الرصدية ومعرفة أوساط الكواكب
ومقوماتها . (انظر مجلة نامه آستان قدس — بالفارسية — العدد الثالث ص ٧٥
— ٧٧) .

وقد تولى أبو القاسم علي بن جعفر الموسوي حكم ترمذ ، ودعا العلماء إليه من شتى
مدن إقليم خراسان ، فكتبوا وألقوا في عدة فنون . وكان من بينهم تاج الملة والدين
الشهرستاني ، الذي دعاه أبو القاسم علي إلى تأليف كتاب في «الملل والنحل» ، ثم طلب
منه أن يؤلف كتاباً في الرد على ابن سينا ، فألف له هذا الكتاب وسماه «مصارعة
الفلاسفة» .



إلى المعالي طريقها ، وأظهر مكنون ما جبله الله تعالى عليه ، وأودعه فيه من شرفي الحسب والنسب ، و [لطيفتي] الخلق والخلق ، وخلق العلم والقدرة ، وحارستي الديانة والإمامة ، وحاميتي النجدة والشجاعة ، سوى ما اكتسبه من بهجت الفضائل والتوفيق عن الرذائل ، وكال المعرفة ، وغاية [الحسن] ، ومكارم الأخلاق ومحاسن الشيم ، والجود والبسطة ، و [علو] الهمة وسمو الرتبة ، ماله باها بواحدة منها أهل زمانه ، كان له السبق المبين والخالفة والبشر .

انتدب أصغر خدمه ، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، لعرض بضاعته المزجاة على سوق / ل ٢ ب كرمه ، فخدمه بكتاب صنّفه في بيان المال والنحل ^(١) ، على تردد القلب بين الوجل والخبجل . فأنعم بالقبول . وأنعم النظر فيه ، وبلغ النهاية في معانيه ، وبالغ في الثناء على أصغر خلائس مواليه . وما كان المصنف فيه كثير تصرف ، سوى استيعاب المقالات كلها ، وحسن الترتيب ، وجودة النقل .

(١) انفرد الأستاذ الدكتور المرحوم / محمد فتح الله بدران ، بنشر مقدمة « الملل والنحل » التي كتبها الشهرستاني ، وذلك في الطبعة الأولى التي حقق فيها « الملل والنحل » ج ١ ص ٣ - ٥ .

وقد ذكر الدكتور محمد بدران في الصفحة [د] من مقدمته - هو - لهذه الطبعة ، أن تاج الدين الشهرستاني قد ألف كتابه « الملل والنحل » لوزير نصير الدين ، الذي كان يتولى وزارة السلطان سنجر عام ٥٢١ هـ / ١١٢٧ م .

وقد اضطلع لنا من النص السابق للشهرستاني - في المتن عليه - أن تاج الدين ألف « الملل والنحل » لأبي القاسم علي بن جعفر الموسوي ، كما ألف له أيضاً ، « مصارعة الفلاسفة » .

(انظر تعليقاتنا على هذه النقطة في بحثنا : « الشهرستاني وآراؤه الكلامية والفلسفية » . ص ١١٠ ، ١١١ نسخة في مكتبة عين شمس ، وأخرى بمكتبة كلية البنات - جامعة عين شمس) .

ولنما تسبر غرر العقل ، وتبين قيمة الرجل ، عند مناجزة (١) الأقران ومبارزة الشجعان . والاختبار يظهر خبيثة الأمرار ، وبالامتحان يكرم الرجل أويهان .

وقد وقع الاتفاق على أن المسبّز في علوم الحكمة ، وعلامة الدهر في الفلسفة ، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ^(٢) ، فلا يقفوه فيها قاف وإن نقض السواد ، ولا يلحقه لاحق وإن ركض الجواد .

وأجمعوا على أن من وقف على مضمون كلامه ، وعرف مكنون مراده ، فقد فاز بالسهم المعلى ، وبلغ المقصد الأقصى .

(١) مناجزة . كلمة مشتقة من نجز ، بمعنى قضى وفى . والمناجزة : بمعنى المقاتلة كالمناجز (انظر القاموس المحيط ٢ / ٢٠٠ فصل الميم والنون ، باب الزاي ، وانظر أيضاً مختار الصحاح ص ٦٤٦) .

(٢) ابن سينا : هو أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا . الشيخ الرئيس ، حجة الحق . ولد عام ٣٧٠ هـ ، ونشأ في بلدة بخارى . حفظ القرآن في العاشرة من عمره .

جمع بين الاشتغال بالعلم والحكمة وبين السياسة والوزارة والطب والمنطق والموسيقى . له مؤلفات في جميع الفنون والعلوم ، منها ما شهد به القديس والمحدثون من عرب ومستشرقين واعتمدوا عليه .

وأشهر مصنفاته « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات والتنبيهات » و « التعليقات » وبعض الرسائل في النفس والمعاد وغيرها . توفي عام ٤٢٨ هـ ، بعد أن لقب بالشيخ الرئيس .

وقد قامت عليه وعلى بعض مصنفاته دراسات عدة ، أحدثها في مصر البحث الذي تقوم به الزميلة السيدة / كوكب محمد مصطفى عامر ، لتأثيل درجة الدكتوراه ، وهو في « التصوف عند ابن سينا » . والبحث الذي قدمه الزميل د. فيصل عون وهو في « نظرية المعرفة عند ابن سينا » .

بله^(١) الاعتراض عليه رداً ورضاً ، وتعقب كلامه إبطالا ونقضا . فإن ذلك باب ضربت دونه الأسداد ، وقبضت عليه الحفظة والأرصاد .

فأردت أن أصارعه / ل ٣ أ مصارعة الأبطال ، وأنازله منازل الرجال . فاخترت من كلامه في إلهيات « الشفاء » و « النجاة » و « الإشارات » و « التعليمات » أحسنه و [آمنه] ، وهو ما برهن عليه وحققه وبينه .

وشرطت على نفسي ألا أفوضه بغير صمته ، ولا (٢) على أعانده على انظر توافقتنا على معناه وحقيقته ، فلا أكون متكلماً جديلاً أو معانداً سوفسطائياً^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : يله وقد تكون به - وهو الأرجح - بمعنى : بل أكثر من ذلك . ويمكن أن تقرأ أيضاً : تله ، بمعنى : صرعه أو ألقاه على عنقه وخده ، وبمعنى ألقاه وزعزعه أيضاً . وهي مؤدية معنى المصارعة ، الذي اختاره الشهرستاني عنواناً لكتابه (انظر القاموس المحيط ٣/٣٥١ ، مختار الصحاح ص ٧٨) .

قال تعالى : « فلما أسلما وتله للجبين » سورة الصافات : ١٠٣ أي ألقاه على عنقه وخده ليصرعه وبذبحه .

(٢) حرف « على » هنا يبدو زائداً على الجملة ، إذ يمكن أن يستقيم المعنى بدونه .

(٣) يتبين لنا من هذا النص ، كيف وضع الشهرستاني لنفسه منهجاً للنقد يسير عليه ، فهو لا يناقش ابن سينا بغير طريقته . فابن سينا فيلسوف ، لذا أراد تاج الدين أن يكون دحضه لبراهينه بمنهج الفيلسوف ، الذي يبدأ بالنقل ثم يعضد قوله بالنقل ، حتى لا يقال إنه يحتج عليه بمنهج المتكلمين أو الفقهاء ، بينما ابن سينا ليس فقيهاً أو متكلماً .

وأبلغ الحجج تكون من جنس بعضها البعض . قاله سبحانه وتعالى حين أراد أن يثبت قوة سيدنا موسى عليه السلام ، أيده معجزة - حجة - من جنس ما كان سائداً آنذاك ، هي السحر ، فجاء سحر موسى ، وقلبه العاصي تلغف ما أمامها من الدمايين ، أشد بلاغة مما لو كانت معجزته غير السحر . كذلك كانت معجزة عيسى عليه السلام ، لبراء الأكمه والأبرص ولحياء الموتى في عصر كانت السيادة فيه للأطباء ، فكانت حجته عليهم بالغة . ولمعجازه لهم سبباً في تسليمهم له ولله تعالى .

فأبتدىء في بيان التناقض في نصوص نصوصه لفظاً ومعنى^(١) ، وأردفه بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة .

فليجلس المجلس العالي - زاده الله علا ورفعة - مجلس القضاة والحكام ، وليحكم بين المتناظرين المتبارزين بالحق والصدق ، فهو أحرى بالحكم إذا تحوكم إليه ، وأحق برعاية الصدق إذا عول عليه .

ليعلم أني قد بلغت من العلم باطوريه^(٢) ، ولا يستصغر شأنى ، فالمرء بأصغريه . ويتحقق أني قد ارتقيت عن حضيض التقليد إلى أوج التحقيق والفلسم ، وارتويت من مشرع النبوة^(٣) بكأس مزاجها من تسليم .

ومن خاض لجة البحر ، لم يطمع في شط ، / ل ٣ ب ومن تعلّى إلى ذروة السكال ، لم يخف من حظ لا ينال^(٤) .

وأيضاً فمجزات الرسول عليه الصلاة والسلام - وهي القرآن الكريم - جاءت مضاهية لبلاغ العرب في لغتهم وفصاحتهم ، بل تحداهم بها الله تعالى ، فقال « فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين ، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا » . وهذا هو سر الإعجاز ، حيث يكمن في المضاهاة في جنس العمل . لذا اختار الشهرستاني أن يصارع ابن سينا بنفس منهجه ، حتى يكون رده عليه ونقضه لبراهينه حجة .

(١) مكتوبة في الأصل « معنا » بالألف .

(٢) ربما يقصد بكلمة « باطوريه » أي عرف الكثير ، وألم بالعديد من العلوم السابقة والمعاصرة له ، فعرف علوم الأوائل المهجور منها والمعروف ، وعرف علوم عصره والتقى بأقرانه من العلماء .

(٣) يشير الشهرستاني هنا إلى مصدر من مصادر المعرفة عنده ، وهو الشرع الذي يتضمن القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

(٤) مكتوبة هذه العبارة هكذا في المخطوط ، وقد ورد معناها في كتابين من كتبه هما « نهاية الإقدام » و « الملل والنحل » مع اختلاف في الألفاظ جاء في « نهاية الإقدام » ص ١٢٦ : (من غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ، ومن تعلّى إلى ذروة الحقيقة لم يخف من حظ) وفي « الملل والنحل » ١/١٦٦ ط . سنة ١٣٨٧ هـ . تحقيق محمد كيلاني .

المجلس العالي ، على أسعد طالع ، وأمين طائر ، وأوضح هدى ، وأنجح سعى ، وأصوب رأى وتدير ، وأنقب تقدير وتفكير ، في حرز حريز من الله العزيز . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

وهذه المصارعة في سبع مسائل من الإلهيات ، من جملة نيف وسبعين مسألة في المنطق والطبيعيات والإلهيات^(١) ، خنقته فيها بوتره ورشقته^(٢) بمشاقصه^(٣) ، ورددته في يهوى حفرته ، وأركسته^(٤) لام رأسه في زيبته^(٥) . ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ، ولكن أكثر الناس لا يشكرون .

المسألة الأولى : في حصر أقسام الوجود .

وتشير هذه العبارة إلى هدف من أهداف المعرفة الثلاثة التي حددها الشهرستاني ، ألا وهو المعرفة من أجل الوصول إلى الحقيقة والكمال واليقين . والهدفان الآخران هما المعرفة من أجل المعرفة ، والمعرفة من أجل الدين . ويمكن أن تقرأ العبارة : لم يخف من حظ . لا يزال المجلس السالى ...

(١) لا يعنى تحديده لهذه المسائل السبع من الإلهيات أنه لا يختلف معه في غيرها ، وإنما عني بذلك أنه لن يتعرض لأراء ابن سينا في المنطق أو الطبيعيات . وأن هذه المسائل التي حددها ، ليست هي كل مسائل ابن سينا في الإلهيات ، وإنما هي ما أراد — فقط — بالنقض والنقد والإبطال ، وهي أمهات رأى ابن سينا . فإن دحضها ، فكأنه دحض كل مذهبه .

(٢) رشق : من الرشق أى الرى . يقال رشقته : رميته « انظر القاموس المحيط ٢٤٤/٣ ، مختار الصحاح ٢٤٤ » .

(٣) مشاقصه : سهامه .

(٤) أركسته : أوقفته ورددته . يقال : ركس الشيء إذا رددته ورجعته . وأركسته فارمكس . وفي التنزيل « والله أركمهم بما كسبوا » من النساء : اقتباس من آية ٨٨ « انظر لسان العرب لابن منظور ٤٠٥/٧ ، ٤٠٦ » .

(٥) الزيبة . حفرة تحفر للأسدة سميت بذلك لأنهم كانوا يحفرونها في موضع عال « انظر مختار الصحاح ٢٦٨ » . واختيار لفظ الزيبة يدل على أن الشهرستاني يعترف تماماً بقيمة ابن سينا العلمية ، حتى أنه عندما يريد أن يهوى به ، فإنه يهوى به في حفرة الأسد .

المسألة الثانية : في وجود واجب الوجود .

المسألة الثالثة : في توحيد واجب الوجود .

المسألة الرابعة : في علم واجب الوجود .

المسألة الخامسة : في حدث العالم .

المسألة السادسة : في حصر المبادئ ، حوات مع

السابعة : إلى مسائل مشكلة ، وشكوك^(١) معضلة .

(١) مكتوبة في الأصل : شكول . وقد وردت في اللوحة ٣٤ ب « شكوك » وهي الأصح . ويشير الشهرستاني في عبارته تلك إلى أنه جمع بين المسألتين السادسة والسابعة ليس كسلا ولا عدم قدرة على السير بالمنهج الذي رسمه لنفسه ، وإنما لظروف عصفت به ، إذ يقول في ل ٣٤ ب :

« ولا أنهيته الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة السادسة والسابعة ، شغلني عنها ما قد تكادني ثقله ، ونهضني حمله من فنن الزمان وملوارق الحدثان ، فالى الله تعالى المشتكى . وعليه المعول في الشدة والرخاء » .

المسألة الأولى

في

حصر أقسام الوجود

اعلم / ل : أ أن المتكلمين لم يحصروا أقسام الوجود بتقسيم^(١) حاصر .
وذلك أنهم قالوا : الموجود ينقسم إلى ماله أول ، وإلى مالا أول له . وما له
أول ينقسم إلى : جوهر وعرض .

وعنوا^(٢) بالجواهر : المتحيز ، الذي يمنع مثله بحده أن يكون بحيث هو .
وبالعروض : القائم بالمتحيز^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل بزيادة واو : وتقسيم .

(٢) مكتوبة في الأصل : عنو .

(٣) مكتوبة في الأصل : بالمتحيز .

والجواهر والعروض من المقولات التي لا يعمل الفلاسفة شرحها وعرضها في كتبهم . وقد
جعلها الفلاسفة المسامون أسلا من أصول المنطق الصوري . والواضح الأول للمقولات —
وهي عشر — أرسطوطاليس ، الفيلسوف اليوناني الشهير ، والمعلم الأول ، الذي قال إن
المعرفة تقوم على أسس عشرة ، منها ينطلق الفكر السليم المستقيم في اتجاهه نحو التعميم .
وهذه الأسس العشرة هي المقولات المعروفة : الجوهر ، والكيف ، والكم ، والإضافة ،
والأين ، والمتى ، والوضع ، والملك ، والفعل ، والاتعمال .

وقد قبل بعض فلاسفة الإسلام مقولات أرسطو كما وضعها ، واستبدل بعضهم مقولاتها
الإضافة والاتعمال بالعروض والنسبة .

وقد كان لهذه المقولات ، وبصفة خاصة الجوهر والعرض ، أهمية بالغة لدى الفلاسفة
المسامين لصلتهما الوثيقة بمباحث التوحيد ، ذلك أنهم يرون أن الجواهر والأجسام كلها
مركبة في الأعراض .

ويعتد ابن سينا من الذين يعتبرون المقولات من مباحث الطبيعة ، وإن كان قد عاجلها في
قسم المنطق في كتابيه « الشفاء » و « النجاة » .

وأحالوا وجود جوهر ليس بمتحيز ، ووجود عرض ليس بقائم بمتحيز .
لكن التقسيم الأول ، صحيح ، دائر بين النفي والإثبات ، إذا روعي
فيه شرائط التماثل والتقابل ، من الاتفاق على معنى الأولية ذاتاً وزماناً
ومكاناً وشرفاً .

والتقسيم الثاني غير صحيح ولا حاصر ، إذا فسر الجوهر بالمتحيز ،
والعرض بالقائم بالمتحيز . إذ ليس فيسه ما يدل على استحالة وجود قسم
ثالث ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز .

وقد أثبت الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة ، لأن المتحيز شيء ما ،
له حيز . وقابل التحيز غير نفس التحيز ، فما به يقبل التحيز ، هو المادة ،
ونفس التحيز صورة فيها . فهو إذا جوهر مركب من مادة وصورة .

والجواهر يستحيل أن يتركب من عرضين ، فهما إذا جوهران غير
متحيزين ، فقد خرج من المتحيز ما ليس / ل ب بمتحيز . وهذا أعجب !
وأما الفلاسفة ، فقد أثبتوا جواهر عقلية ليست بمتحيزات مثل :
العقول والنفوس والمواد والصور ، وأثبتوا أعراضاً ليست قائمة بمتحيزات
مثل الحركات في الكم والكيف ، وغير ذلك .

وقد أورد [١] ابن سينا تقسيمياً في مبدأ إلهيات « النجاة » ، وادعى أنه
حاصر لجميع أقسام الموجودات . فأنقله على وجهه^(١) ، ثم أبين وجه
الخطأ فيه .

(١) بالرجوع إلى كتاب « النجاة » لابن سينا ، وجدت النص الذي نقله الشهرستاني ،
مأخوذاً من القسم الثالث من الكتاب ، وهو في « الحكمة الإلهية » ط ١٣٥٧ هـ /
١٩٢٨ م وبالتحديد من ص ٢٠٠ . ويقارنه النصين ، الذي نقله الشهرستاني والموجود
في كتاب ابن سينا ، لم أجد كثير اختلاف ، اللهم إلا في بعض كلمات قليلة ، لكنها
لا تغير المعنى ، وسنشير إليها في موضعها .

قال : إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم يكن ذات كل واحد منهما مجاورة^(١) للآخر بأسره ، كالحال في الوند والحائط ، فانهما وإن اجتمعا ، فداخل الوند غير مجامع لشيء من الحائط ، بل إنما يجامعه بسطة فقط .

فإذا لم يكن (٢) كالوند والحائط ، كان (٣) كل واحد منهما يوجد شائناً بجميع ذاته في الآخر .

ثم إن كان أحدهما ثابتاً حاله (٤) مع مفارقة الآخر ، كان أحدهما مفيداً لمعنى به يهيمر الشيء (٥) موصوفاً (٦) والآخر مستفيداً طاً ، فإن الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلاً ، والآخر يسمى حالاً فيه .

ثم إن (٧) كان المحل مستغنياً في قوامه عن الحال فيه ، فإننا نسميه موضوعاً / له أله ، وإن لم يكن مستغنياً عنه لم نسميه (٨) موضوعاً ، بل ربما سميناه هيولى .

وكل ذات لم يكن في موضوع ، فهو جوهر .

وكل ذات قوامه في موضوع ، فهو عرض .

فقد (٩) يكون الشيء في المحل ، ويكون مع ذلك جوهرأ لا في

(١) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : مجامعة .

(٢) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : يكونا .

(٣) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : بل .

(٤) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : بماله .

(٥) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : الجميع .

(٦) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : موصوفاً بصفة .

(٧) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : لذا .

(٨) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : نفسه ، وهي الأصح ، لأن « لم » تجزم حرف العلة .

(٩) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : وقد .

موضوع (١) ، إذا كان المحل القريب الذي هو فيه مقبوماً به ليس مقبوماً بذاته ، ثم هو (٢) مقبوماً له ، واسميه صورة .
وأما إثباته ، فقد يأتينا من فعل (٣) .

وكل جوهر ليس في موضوع ، فلا يخلو : إما لا أن (٤) يكون في محل أصلاً ، أو يكون في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل (٥) ، فإننا نسميه صورة مادية ؛

وإن لم يكن في محل أصلاً ، فاما أن يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه ، أو لا يكون .

فإن كان محلاً بنفسه (٦) ، فإننا نسميه هيولى المطلقة (٧) .

(١) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : أغنى لا في موضوع .

(٢) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : ثم يكون مع هذا مقبوماً له .

(٣) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : بعد .

(٤) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ : أن لا يكون ، وهو الأصح .

(٥) ورد في النجاة ص ٢٠٠ هذه الكلمة العبارة التالية : فإن كان في محل لا يستغنى في القوام عنه ذلك المحل ، فإننا نسميه

(٦) وردت الجملة التالية : لا تركيب فيه ، وذلك بعد كلمة : محلاً بنفسه . في كتاب النجاة ص ٢٠٠ .

(٧) مكتوبة في النجاة ص ٢٠٠ « الهيولى » بزيادة ألف ولام . والهيولى المطلقة عند ابن سينا هي الجوهر الذي هو محل بنفسه لا تركيب فيه ، فهو لا يحتاج إلى أن يكون في محل أصلاً . وتختلف الهيولى المطلقة عن الهيولى المتعينة . فالأولى لم تعين بعد ، والثانية هي الجسم المتعين المركب من مادة وصورة .

وفكرة الهيولى — ولفظها — فكرة يونانية . ومعنى كلمة « هيولى » في اليونانية هو : الأصل والمادة . وهي في اصطلاح الفلاسفة عبارة عن جوهر في الجسم ، قابلة للعرض لذلك الجسم من عوارض الاتصال والانفصال . فهي محل للصورتين : الجسمية والنوعية . (انظر التعريفات للأجزاء ص ٢٣٠) .

والجسم المركب من الهيولى والصورة لا يتقدمه أحد جزئيه . يقول ابن سينا في « الإشارات والتنبيهات » القسم الثالث ص ٤٧٣ : (ولما كان الواحد من الأجزاء ، أو =

وإن لم يكن ، فاما أن يكون مركباً مثل أجسامنا المركبة من مادة ومن صورة جسمية^(١) ، وإما أن لا يكون . ونحن نسميه صورة مفارقة ، كالقفل والنفس .

وأما إذا كان الشيء في محل ، فهو^(٢) موضوع ، فانا نسميه عرضاً .
وقد ذكر قبيل هذا الفصل أن الوجود ينقسم نحواً / لـ هـ ب من القسمة إلى جهر وعرض ، وذكر بعده في فصل إثبات واجب الوجود ، فقال : لا نشك أن [هـ هنا]^(٣) وجوداً ، وكل وجود فاما واجب وإما ممكن .

فأقول في الاعتراض ، وبالله التوفيق :

القسمان الأولان — وهما الجوهر والعرض — من أقسام الوجود من

== كل واحد منها ، متقدماً ، فالهـ بولي لا تقدم الصورة ، لأنها شيء ما بالقوة ، فإذا حصلت كانت واقعة بالفعل ، فهي الجسم ، ولذا فالجسم — كذلك — لا يتقدم الهـ بولي .
والتنقسم الذي يورده ابن سينا هنا شبيه بتقسيم فلاسفة اليونان ، وهذا ما دعا الشورستاني إلى تسمية كتابه «مصارعة الفلاسفة» لا مصارعة الفيلسوف ، حيث إن ابن سينا يمثل بعض آراء غيره من القدماء ، مما يجعل الرد عليه رداً عليهم كذلك .

(١) الصورة الجسمية في نظر ابن سينا لا تخلو عن المادة الجسمية ، كما لا تخلو المادة الجسمية عن الصورة . ولا يشترط ابن سينا في الجسم أن يكون فيه بالفعل أبعاد ثلاثة هي : الطول والعرض والعمق ، كما لا يدخل التناهي في ماهية الجسم ، وإنما يعتبره لاحقاً من اللاحق . ويقول إن الجسم إنما هو جسم لأنه بحيث يصح أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة كل واحد منها قائم على الآخر ، ولا يمكن أن تكون فوق ثلاثة . والجسم من حيث هو هكذا — أي من حيث يفرض الأبعاد الثلاثة فيه — هو جسم ، والمعنى منه المرسم في ذهن من الأبعاد هو الصورة الجسمية . أما اللاحق ، فهي من باب السكم لا من باب الصورة الجسمية .

(٢) مكتوبة في النجاة ص ٢٠١ «هو» بلا حرف الفاء .

(٣) هذه الكلمة غير موجودة في «مصارعة الفلاسفة» وموجودة في النجاة ص ٢٣٥

حيث هو وجود مطلق ، أم من أقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن^(١) ؟
فإن كان الأول ، فواجب الوجود داخل في قسمة الجوهر ، وكان قسيمه العرض .

ثم ينقسم الجوهر إلى واجب لذاته ، وإلى ممكن لذاته . ويلزم أن تكون الجوهرية جنساً والوجوب فصلاً ، فيكون مركباً من جنس وفصل .

ويتأكد هذا الالتزام بقوله في رسم^(٢) الجوهر : إنه الموجود لا في موضوع ، فإن واجب الوجود موجود لا في موضوع .

وإن اعتذر عنه بأن الجوهر ماهية ما ، إذا وجد ، كان وجوده لا في موضوع ، فذلك الاعتذار غير مفهوم من الرسم المذكور مطابقة وتضمناً ، بل مدلول عليه استتباعاً والتزاماً ؛

وإن كان القسمان الأولان — أعني الجوهر والعرض — من أقسام أحد القسمين ، وهو الممكن ، / فهو صحيح في المعنى غير صحيح في اللفظ .

(١) يريد الشورستاني بهذا السؤال بيان أن ابن سينا لم يحدد تماماً معاني الألفاظ والمصطلحات التي استخدمها . فاطلاق لفظ الوجود ، والقول بأن الجوهر والعرض من أقسام الوجود ، غير واضح . إذ قد يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق . وقد يظن أنهما من أقسام الوجود الممكن . وفرق بين الاثنين .

والوجود المطلق لا يقال إلا على واجب الوجود — الذي هو الله سبحانه وتعالى — وحده ، والوجود الممكن هو وجود ما عداه من الموجودات . فإن قيل إن الجوهر والعرض من أقسام الوجود بلا تحديد ، لأدى ذلك إلى أن يظن أنهما من أقسام الوجود المطلق ، فيؤدي بدوره إلى القول بأن واجب الوجود داخل في قسمة الجوهر ، وقسيمه الثاني هو العرض ، طالما قيل إن الجوهر والعرض من أقسام الوجود .

(٢) الرسم : هو القول المعروف ، المتعلق بخواص الشيء أو أعراضه . وينقسم إلى تام وناقص . والتام : يتركب من الجنس القريب والخاصة . والناقص : يتركب من الخاصة وحدها ، أو منها ومن الجنس البعيد ، وهو غير المحد . فإذا أخذنا مثلاً التصور لإنسان ، فرسمه التام : حيوان ضاحك ، ورسمه الناقص جسم ضاحك .
(م هـ — مصارعة الفلاسفة)

على أنه قد أتى في شرح أحد القسمين ، وهو الجوهر ، بما يشمل الأعم ويساويه . فقال : الجوهر هو الموجود لا في موضوع ، وهذا بعينه يشمل واجب الوجود ويساويه .

ثم إنى لا أنكر أن اللفظ العام ينقسم أنحاء من القسمة من وجوه مختلفة ، كما نقول :

الموجود ينقسم نحواً من القسمة إلى : ما له أول ، وما لا أول له .

ونحواً من القسمة إلى : علة ومماول .

ونحواً من القسمة إلى : واجب وممكن .

لكن الجوهر والعرض بخلاف ذلك ، بل هما من أقسام الممكن لا من أقسام الوجود .

ونعود إلى الوجود ، وأنه هل يقبل القسمة أم لا ، إن شاء الله تعالى .

وأما قوله : إذا اجتمع ذاتان ، ثم لم تكن ذات كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ، إلى قوله : كان كل واحد منهما وجد شائعاً في الآخر بأسره .

أقول : هذه القضية منتقضة من وجوه ، والتالى^(١) لم يلزم المقدم لزوماً بيناً ولا غير بين . فإن العرضين ذاتان مجتمعان في محل ، ثم لا يكون كل واحد منهما غير مجامع للآخر بأسره ولا شائعاً في الآخر بأسره .

والحال في الهيولى ٦ ب والصورة بخلاف ذلك . فإن الصورة شائعة

(١) مكتوبة في الأصل : البانى .

في الهيولى بأسرها ، والهيولى ليست شائعة في الصورة ولا مجامعة لها ببسيطها ، فلم تكن كل واحدة منهما شائعة في الأخرى بأسرها .

والحال في الجسم والعرض كذلك ، فإن العرض يوجد شائعاً في الجسم بأسره ، والجسم ليس بشائع في العرض بأسره ولا مجامعاً له ببسيطه ، ولا يكون شائعاً فيه بأسره .

فلم من ذلك أن : الاجتماع على وجوه وأنحاء شتى^(١) .

واجتماع الجسمين غير ، واجتماع العرضين غير ، واجتماع الهيولى والصورة غير ، واجتماع الجواهر^(٢) العقلية غير ؛

فكيف سردها سرداً واحداً رمياً في عمارة ، وليس ذلك على منهاج المنطق ؟ !

وقوله : ثم إن كان أحدهما ثابتاً حاله مع مفارقة الآخر ، قسم لا قسم له .

(١) يرى الشهرستاني أن الاجتماع على أنواع وأنحاء شتى . فنه اجتماع العرضين ، ومنه اجتماع الجسمين ، ومنه اجتماع الصورة والهيولى . وكل واحد من هذه الثلاثة يختلف عن الآخر ، كما يختلف أيضاً عن اجتماع الجواهر العقلية . فقد يجمع الجسم والعرض نوع اجتماع ، فيكون العرض شائعاً في الجسم بأسره ، في حين لا يكون الجسم شائعاً في العرض بأسره .

وأيضاً اجتماع الصورة والهيولى ، فإن الصورة تكون شائعة في الهيولى بأسرها ، في حين أن الهيولى ليست شائعة في الصورة ولا مجامعة لها . فصورة الانسان — مثلاً — شائعة في زيد ، في حين أن زيداً ليس شائعاً في صورة الانسانية ولا مجامعاً لها . ولذا عاب متكلمي على الشيخ الرئيس قوله : إذا اجتمع ذاتان ، فلما أن تجامع لحداهما الأخرى بأسرها ، ولما أن تجمعهما ببسيطها .

(٢) مكتوبة في الأصل : جواهر بلا ألف ولام .

بل من حقه أن يقول : أو لا يكون ثابتاً حاله مع مفارقة الآخر :

فإن ذكر أحد القسمين ، لا يدل على الآخر .

ثم غيّر العبارة إلى قوله : أو كان أحدهما مفيداً لمعنى يصير الشيء موصوفاً والآخر مستفيداً ، تقسيم صحيح . إلا أنه جعل الثابت والمستفيد محلاً ، وغير الثابت [والمفيد]^(١) محلاً ٧ أ .

ويلزم عليه أن يحمل الصورة غير الثابت مع أنها مفيدة ، والهيولى ثابتة مع أنها مستفيدة .

والثابت بالمفيد أولى من المستفيد .

على أن المحل قد يكون هيولى ، وهو ما لا يستغنى في قوامه عن الحال فيه ، وهو العرض . فأحد المحلين ثابت بالحال ، والثاني ثابت بذاته . فكيف يستويان في المحلية ١٤

على أنه سمي المحل الذى يستغنى في قوامه عن الحال ، موضوعاً . والذى لا يستغنى . هيولى . والموضوع هو الجسم ، إذ الجسم يستغنى في قوامه عن الحال .

وكذلك قال في آخر الفصل : إن الشيء إذا كان فى محل هو موضوع ، يسمى عرضاً .

فقوله : كل ذات لم تكن فى موضوع ، فهو جوهر ، كان معناه : كل ذات لم تكن فى جسم ، فهو جوهر .

ويعود إلى أن قال : كل ذات لم تكن فى جوهر .

(١) بياض بالاصل ، عند وجود الجهرتين الأخيرين البياض والدال .

وليس هذا مما يعد ثباتاً ، بل هو بكلام المجانين أشبه ، وعن مناهج العقلاء أبعد^(١) .

وإن لم يكن الموضوع معنى سوى ما ذكرناه ، فليتحقق له وجوداً غير اللفظ . أو قسماً له غير ذاته ، ولا يجد إليه سبيلاً .

ويتوجه على مساق كلامه تقسيم ٧ ب أخسر بأن يقال : إنك جعلت الهيولى محلاً غير مستغن عن الحال فى قوامه موجوداً أو فى قوامه ماهية .

فإن قلت : هو محل لا يستغنى عن الحال فى قوامه موجوداً ، فكثير^(٢) من الجواهر والأجسام لا يستغنى عن الحال فيه من الأعراض فى قوامه موجوداً ، ومع ذلك فالمحل لا يكون هيولى ، والحال لا يكون صورة .

وإن قلت : هو محل لا يستغنى عن الحال فى قوامه وماهيته ، فغير مسلم . فإن الهيولى لها ماهية وحقيقة بذاتها من غير أن تكون الصورة جزءاً لها المقدم . ولو كانت الصورة جزءاً لها ، كانت الهيولى مركبة لا بسيطة .

(١) هذه العبارة الأخيرة أشك أن تكون من عبارات الشهرستاني ، الذى كان يحرم دائماً حتى فى اعتراضه على الخصوم ودحض آرائهم ، على التمسك بالأدب ، والتحل بالأخلاق .

وقد كانت له عبارات مأثورة ، سجلها له بعض معاصريه ، تم عن حسن الأدب ، منها قوله :

(لا تعب إنساناً بما لا تحب) انظر تاريخ حكماء الاسلام ص ١٤٢ .

ولذا أقول : إن هذه العبارة ليست اعتراضاً ولا دحساً ، بل هى من السب الذى لا يليق بمن يناقش خصمه ، مراعي المبادئ الأخلاقية والمنطقية مما . وقد تكون — هذه العبارة — من وضع الناسخ أو غيره ، تأثراً منهم بما أوضعه الشهرستاني من تناقض فى كلام ابن سينا ، غير مدركين أنهم بذلك يؤذونه ويسبون إليه من حيث لا يعلمون .

واعترض الشهرستاني يدل على أن ابن سينا لم يحدد معنى اللفاظ التى يستخدمها ، ولم يحصر الأقسام التى قسم الوجود إليها . فكان عليه لما أن يحدد ألفاظه تحديداً واضحاً وصريحاً ، وإنما أن يعدل فى الأقسام التى ذكرها .

(٢) مكنوبة فى الاصل : فكثير .

فمحقق أن الهوى محتاجة إلى الصورة في وجودها لا في ماهيتها^(١) ،
وقد شاركها كل جوهر قابل للعرض .

ولأن من الجواهر ما لا يخلو عن بعض الأعراض وجوداً ، كالكون
في مكان ، والكون في زمان ، وعن بعض الكميات ، وعن بعض
الكيفيات ، والوضع .

وكما لا يخلو الهوى عن الصورة وجوداً ، فما الفرق بين القسمين ؟
وهذا شك أوردناه فما التقصى عنه ، ولات حين مناص ١

وأما أقسام الجواهر التي / ٨ ذكرها ابن سينا ، فغير محصورة بالسلب
والإيجاب المتقابلين ، حتى يظهر التعاند في المنفصلات ، فلا يشذ عنها قسم

(١) الوجود والماهية : من المباحث الهامة في نظرية المعرفة مبحث الوجود والماهية .
وقد نشأ خلاف منذ القدم حول الكلي والجزئي ، وأيهما له الوجود الحقيقي . وأيهما
وجوده مجازياً . وقد ذهب بعض الحسنيين اليونانيين المتقدمين — قبل أرسطو طاليس —
وبخاصة الطبيعيون منهم إلى أن الوجود الحقيقي هو وجود الجزئي ، في حين قال الإيلونيون
وغيرهم بأن الوجود الحقيقي هو وجود الكلي . وذهب بعض القائلين بهذا القول إلى الثاني
إلى أن الوجود الكلي واحد ، وذهب بعض آخر إلى أنه متعدد ، ومتمثل في الماهيات أو
الصور — كما قال أفلاطون — والأعداد كما قال الفيلسوف أغوريون .

والوجود : هو ذلك التعين الواقعي المحسوس المشار إليه ، ووجود الشيء غير
ماهيته .

والماهية : هي ما به الشيء هو هو ، وهي من حيث هي هي لا موجودة
ولامعدومة ، ولا كلية ولا جزئية ، ولا خاصة ولا عامة . وكل ما هو مقول في
جواب : ما هو ، يسمى ماهية . ومن حيث ثبوته في الواقع المادي يسمى حقيقة
ووجوداً .

ولما قال الشهرستاني إن الهوى محتاجة إلى الصورة في وجودها ، لأنها لا تدرك بغير
صورة ، إذ سبق القول إن الصورة شائعة في الهوى بأسرها : وهي غير محتاجة إلى
الصورة في ماهيتها ، لأن الماهية تختلف من كائن إلى آخر ، فماهية الإنسان — بمجموع
صفاته التي هو بها ما هو — غير ماهية الفرس ، وماهية زيد — وهو إنسان — غير
ماهية عمرو ، وهكذا .

ولا يزداد فيها قسم ، بل من الأقسام ما لم يذكر له قسماً فبقى أعرج ، ومنها
ما ذكر في قسم شرطاً لم يذكره في قسمه فكان أعوج . مثل قوله :

وكل جوهر لافي موضوع ، فإما أن لا يكون في محل أصلاً ، أو يكون
في محل يستغنى في القوام عنه ذلك المحل .

وكان من حق المنفصلة على شرط التعاند أن يقول : وكل جوهر ،
فإما أن لا يكون في محل أصلاً ، أو يكون في محل . وحينئذ لا يكون
التقسيم تقسيماً للجواهر ، بل للوجود الأعم منه . فإن العرض يدخل
في القسم الثاني .

فإن اعتبر القيد والشرط في أحد القسمين ، فيجب أن لا يعتبره في
القسم الثاني .

ولأن لم يعتبره ، بطل التقسيم ، ولم يظهر التعاند فيه .

وكذلك قوله في المرتبة الثانية : وإن لم يكن في محل أصلاً ، فإما أن
يكون محلاً بنفسه لا تركيب فيه [أو لا] يكون .

ولعله اقتصر نوع اقتصارها هنا ، وكان من / ٨ حقه أن يقول :
فإما أن يكون محلاً بنفسه أو لا يكون .

وما كان محلاً بنفسه ، فإما أن يكون فيه التركيب أو لا يكون .

أو : ما كان محلاً بنفسه ، فلا يخلو : إما أن يكون بسيطاً ، أو مركباً .

ثم المحل البسيط هو الهوى ، والمركب هو الجسم .

وهذا التقسيم إنما يرد على محل لا يستغنى في القوام عن المحل ، لا على
المحل المطلق . فإن المحل المطلق محل الجواهر والعرض جميعاً .

فالهوى محل بسيط للصورة ، وهي جوهر ، لا محل للعرض .

والجسم محل مركب للعرض لا للجوهر .

ومن العجب : أن الجسم إنما يكون محلاً بما هو ذو صورة ، إذ المحلية تشعر بالقبول والاستعداد ، وهذا للهوى لا للصورة .

فاذا رجع القسمان إلى قسم واحد .

وأما ما قال : إن ما ليس بمحال ولا محل ، يجب أن يكون صورة عقلية ، هي العقل والنفس ، فتحكم محض . لأن نفس التقسيم لا يقتضى جواز وجودهما ، ولم يقيم^(١) على وجودهما برهاناً ، وليس في الجوهرية والحقيقة متناهين .

وقد أغفل التقسيم الذى أورده أقساماً من الجوهر ، وهى الجواهر [الثالثة] من ١٩ الأنواع والثالثة من الأجناس ، ولم يستوعب جميع أجناس الجواهر ، بل لم يذكر تقسيماً يستوفى جميع الموجودات بأنواعها وأشخاصها وجواهرها وأعراضها ، حتى يتبين بالقسمة العقلية إمكان وجودها^(٢) ، وبالبرهان العقلى تحقيق وجودها .

ونحن نورد بتوفيق الله سبحانه تقسيماً حاصراً لذلك كله ، ليمتاز قوة علم عن قوة ، ورجل عن رجل ، فنقول :

الوجود الذى له معنى يرتسم في العقل ، ويشمل ماهيات الأشياء^(٣) شمولاً

(١) مكتوبة في الأصل : يقيم .

(٢) مكتوبة في الأصل : وجوها .

(٣) الوجود عند الشهرستانى هو القابل للقسمة العقلية ، وهو يشمل ماهيات الأشياء على حد سواء . هذا الوجود لابد أن يكون له معنى يرتسم في العقل ، حتى يقبل القسمة العقلية التى يشير إليها . وهذه القسمة لا تخرج عن كونها عقلية — أى ليست واقعية عينية — وهذه النظرة إلى الوجود ، تعد نظرة متكلم مسلم ، يريد أن يصل إلى فكرة معينة ، هى فكرة تنزيه الله تعالى عن الوجود المادى من جهة ، وإثبات وجوده من جهة أخرى من الناحية العقلية دون التدخل في الكيفية .

بالسريّة ، فهو القابل للقسمة العقلية . فإن ما لا يكون من الأسماء المتواطئة^(١) ، لا يقبل التقسيم من حيث المعنى . وذلك ينقسم بالقسمة الأولى إلى : ما يكون محلاً لحال ، وإلى ما يكون حالاً في محل ، وإلى ما يكون قائماً بنفسه ليس بمحل ولا حال في محل .

والمحل : ما يحله الحال حلول مشوع ، أعنى أن يكون الحال فيه بحيث^(٢) هو بأسره . وذلك ينقسم إلى :

ما يستغنى في قوامه عن الحال ، ويعنى^(٣) به أن ماله باعتباره ذاته قوة واستعداد فقط ، وإنما يحصل له الوجود بالحال فيه ، وهو بسيط لا مركب ، ويسمى الهوى ٩ ب .

وإلى ما يستغنى في قوامه عن الحال فيه ، ويسمى الموضوع ، ويحمل عليه المحلول ، وذلك هو الجسم .

ولما كان الجسم مركباً من هوى وصورة ، وهو جوهر ، فجزأه جوهران . فإن الجوهر لا يتركب من عرضين ، والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين .

فهو يعتبر « الوجود » من الأسماء المتواطئة التى تقبل التقسيم من حيث المعنى . وقد سبق أن أشار في بداية الكلام من حصر أقسام الوجود إلى أن ابن سينا قسمه إلى جوهر وعرض . ثم أشار متكلماً إلى تقسيم آخر ، وهو ماله أول وماله أول له ، وإلى ما ليس بتعين ولا قائم بتعين . فهذه كلها أقسام للوجود .

(١) الأسماء المتواطئة : أى الأسماء التى لا تلزم أحداً من الناس أن يحمل لفظاً من الألفاظ موقوفاً على معنى من المعاني ولا طبيعة الناس تحملهم عليه ، بل قد واطأ قائلهم أولهم على ذلك وسأله عليه ، بحيث لو توهمنا الأول اتفاق له أن يستعمل بدل ما استعمله لفظاً آخر موروثاً أو مخترعاً اخترعاً واقتنه الثانى ، لكان حكم استعماله فيه كحكمه في هذا (انظر الشفاء . المنطق ٣ — العبارة لابن سينا ص ٣) .

(٢) مكتوبة في الأصل : غيب .

(٣) مكتوبة في الأصل : يقنى .

فأما الحال ، فينقسم إلى :

ما لا يستغنى عنه محله في قوامه ، وذلك هو الصورة الجسمية ، مثل التحيز ، والاتصال الذي لا ضده .

وإلى ما يستغنى عنه المحل في قوامه ، ولا يتبدل المحل باستبداله ، مثل الكون في مكان ، والاتصال الذي هو ضد الانفصال ، ويسمى عرضاً .

وأقسام الأعراض غير محصورة بالنفي والإثبات في عدد ، إلا أنها حصرت بالمقولات التسع ، وقد حصرت في السكم والكيف .

والمحل : منه ما هو بسيط ، ومنه ما هو مركب .

والحال : منه ما هو جوهر ، ومنه ما هو عرض .

والمحل والحال معاً شخص معين ^(١) .

وتسمى الأشخاص الجواهر الأول ، والأنواع الجواهر الثانية ، والأجناس الجواهر الثالثة ، لقربها وبعدها من الحس ، وإن عكست ، فلقربها وبعدها ١٠ / من العقل .

وأما القائم بنفسه ، الذي ليس بحال ولا محل ، بل هو المستغنى عنهما ^(٢) ، فلا يخلو : إما أن يكون له تعلق بهما ، أو لا يكون .

(١) قوله : « المحل والحال معاً شخص معين » فيه دلالة واضحة على اعترافه بالسكان العيني المتشخص ، والموجود الواقعي المادي . فالوجود الواقعي هو الحال والمحل معاً ، هو الجوهر بأعراضه الحالية فيه . ولا يتحقق وجود جوهر بلا أعراض ولا عرض بلا جوهر . فلا يوجد عمل بلا حال ، ولا حال غير موجود في محل . فوجودهما معاً شيء لازم لتحقيق العيني ، ولذا فهما معاً شخص معين .

والموجود بالفعل والمتحقق في الواقع هو ذلك الشخص العيني المادي ، ولا نفرق فيه بين حال وعمل ، ولما تأتى التفرقة بين حال وعمل ، وينقسم الموجود إلى حال وعمل ، في ذهن فقط .

(٢) مكتوبة في الأصل : عنها .

وما له تعلق ، فإما أن يكون له تعلق لإفاضة الحال في المحل ، أو تعلق لإقامة المحل بالحال ، أو تعلق بين ^(١) تدبير الحال والمحل معاً .

فأله تعلق لإفاضة الحال على المحل ، فهو العقل الفعال الواهب للصور ^(٢) . فإن الصور والأعراض التي تحدث في المواد والمحال من فيضه وسببه .

وماله تعلق لإقامة المحل بالحال ، فهو الطبيعة السكية السارية في جميع الموجودات العقلية الجسمانية المعدة لها في قبول الصور والأعراض .

وماله تعلق تدبير بين الحال والمحل معاً حتى يتوجه إلى كالاتهام من مبادئها ، فلا يخلو : إما أن يكون مدبراً للمحل ، أعني العالم بأسره ، وتدبيره تدبير كلي لاجزئ ، فتسمى النفس السكية .

وإما أن يكون مدبراً للأجسام الجزئية ^(٣) ، أعني بعضها دون بعض .

وذلك ينقسم إلى :

(١) هنا تقديم وتأخير في الكلمة ، والأصح : تعلق تدبير بين ...

(٢) العقل الفعال : يقول أرسطو : كما أن في جميع الطبائع شيئين : أحدهما هيولى كل جنس ، وهذه الهيولى هي جميع الأشياء في حد القوة ، والآخر علة فاعلة ، فالعقل الموصوف بجهة كذا وكذا يمكنه أن يكون الجميع ، والعقل الفعال ... مفارق لجوهر الهيولى ، وهو غير معروف ولا مفارق لشيء . والفاعل أبداً أشرف من المفعول . (انظر في النفس ص ٧٤ ، ٧٥) .

ويقول ابن سينا : إن الشيء لا يخرج من ذاته إلى الفعل إلا بشيء يفيد الفعل وهو صور العقول . فهناك شيء يفيد النفس ويطلع فيها من جوهره صور العقول ، لأنه لا حالة — عنده صور العقول ، وهذا الشيء بذاته عقل . وهو ليس بالقوة ، ولما يخرج العقل من القوة إلى الفعل ، ويسمى بالقياس إلى القول التي بالقوة عقلاً فعلاً ، كما يسمى العقل الهيولاني بالقياس إليه عقلاً منفعلاً ، والعقل السكاني بينهما يسمى عقلاً مستفاداً . (انظر أحوال النفس ص ١١١ ، وانظر أيضاً النجاة ص ١٩٢ ، ١٩٣) .

ويرى ابن سينا أن العقل الفعال منفصل عن الإنسان ومفارق له .

(٣) مكتوبة في الأصل : الجزئية .

مدبرات الأجرام السماوية ، التي لا تقبل الكون والفساد ، فتسمى النفوس الملكية ، وهي متعددة تعدد الأفلاك والأنجم التي قامت عليها الأرصاد أو فانت أرصاد العباد / ١٠ ب .

وإلى مدبرات الأجسام الأرضية ، التي تقبل الشافية التي تحت الكون والفساد ، وذلك هي النفوس النباتية والحيوانية ، وهي فاسدة بفساد المزاج ، وتديرها تسخير طبيعي .

والنفوس الإنسانية ، التي لا تفسد بفساد المزاج ، وتديرها تخيير عقلي . وأما ما لا تعلق له بالحال والمحل ، أعني المفارقات لمواد الأجسام ، فلا تقتضي الحكمة أن تكون عاطلة ، بل لها تعلق تصور الخير المطلق في النفوس التي هي المدبرات أمراً .

فيجب أن يكون لكل نفس عقل ، كما لكل فلك نفس ، ويكون لها تعقلات فعلية لا إنفعالية .

ويجب أن يكون للنفس الكلية عقل كلي ، ويكون له تعقل كلي ، يفيض ^(١) الخير المطلق على السكل بواسطة النفس ، وينتهي إليه الوجود ، كما ابتداء منه الوجود .

سلسلة مترتبة متصلة بأمر الباري تعالى ونقدس عن أن يكون [جل] جلاله تحت ^(٢) الترتيب في الموجودات أو التضاد في الكائنات ^(٣) . فهو منتهي مطلب الحاجات ، ومن عنده نيل المطالبات ؛

(١) مكتوبة في الأصل : يفيض .

(٢) مكتوبة في الأصل : يجب .

(٣) يبدو أن الشهرستاني قد أورد تقسيمه — الذي قال إنه حاصر — الوجود مضاهياً به ابن سينا . ولما وجد نفسه قد انتهى إلى وضع سلسلة مترتبة في الوجود تبدأ من الله سبحانه وتعالى وتنتهي إليه ، عاد ليقول مؤكداً أن الله تعالى ونقدس عن أن يكون حلقة في سلسلة أيأ كانت ، وأياً كان ترتيبه فيها .

قاله قول محتاجة إليه لتمقل كليات أو جزئيات ، والنفوس مفتقرة إليه لتدبر سماويات أو أرضيات ، والطبائع / ١١ مسخرات له بسائط ومركبات .

د ألا له الخلق والأمر ، تبارك الله رب العالمين ، ^(١) .

د هو الحي لا إله إلا هو ، فادعوه بخالصين له الدين ، ^(٢) .

الحمد لله رب العالمين . اللهم أنفمنا بما علمتنا ، وعلمنا ما ينفعنا ، بحق المصطفين من عبادك ، عليهم السلام .

فهو الأول والآخر ، وكل الموجودات فعله وخلقه ، لكنه يتقدس عن أن يدخل تحت الترتيب في الموجودات فيكون هو الموجود الأول ، وكل الموجودات مفتقرة إليه تعالى .

لكن كان تقسيمه لوجود بهذه القسمة العقلية مؤدياً إلى هذه النتيجة ، ولا يبدو أن يكون — كما سبق وأشرنا — تقسماً لمسايرة الذين سبقوه إلى التقسيم ، ولكي يضع — كما وضعوا — تساقاً عقلياً للوجود .

لذا قال في نهاية كلامه إن الله تعالى ونقدس منتهى مطلب الحاجات ، والعقول محتاجة إليه ، والنفوس مفتقرة إليه ، كذلك الطبائع ، وكل ما سواه مفتقر إليه تعالى .

(١) س الأعراف : آية ٥٤ .

(٢) س غافر : آية ٦٥ .

وقال : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، لأن وجود نوعه / ١١ ب له بعينه ^(١) .

فلا يجوز أن يشترك واجب الوجود في وجوب الوجود ، حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنساً ، أو لازماً عموماً بالسوية ، بل تعينه ، لأنه واجب الوجود فقط لا لأمراً غير ذاته المتعين ؛

ثم أن كل ممكن باعتبار ذاته ، ممكن أن يوجد وممكن أن لا يوجد . فإذا ترجح الوجود على عدمه ، احتاج إلى مرجح لا محالة .

والمرجح لجميع الممكنات يجب أن يكون غير ممكن باعتبار ذاته ، بل واجبا بذاته ، خارجاً عن سلسلة الممكنات .

الاعتراض بعد [بيان] المناقضات في كلامه ، ثم نشتغل بالنقض والإبطال ^(٢) .

قوله : واجب الوجود قد يكون بذاته وقد يكون بغيره ، قول بعموم وجوب الوجود للقسمين .

وقوله : ولا يجوز أن يشترك واجبا الوجود في وجوب الوجود حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنساً أو لازماً ، قضيتان متناقضتان . فإن المعنى إذا لم يعم ، لم ينقسم ، وإذا قسم ، فقد عم .

ولذا صح اعتذاره أن أحد الواجبين لذاته والثاني لغيره . وهذا فصل ذاتي أو لازم . فلو لا / ١٢ أ عموم ذاتي أو لازم ، لما صح الاعتذار .

(١) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩ .

(٢) بين الشهرستاني هنا منهجه في الرد على ابن سينا ، فيشير إلى أنه سيبدأ أولاً ببيان التناقض في كلام الشيخ الرئيس ، ثم يدحضه ويبطل براهينه التي استدل بها على صحة قوله . فهذان طريقان من طرق الرد .

المسألة الثانية

في

وجود واجب الوجود

قال [أ] بن سينا . لانشك أن [هاهنا] وجوداً ، وأنه ينقسم إلى واجب بذاته ^(١) ، وواجب بغيره ^(٢) ، ممكن باعتبار ذاته .

ولا يجوز أن يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معاً ^(٣) . فلا يجوز أن يكون لذات واجب الوجود بذاته مبادئ تجتمع ^(٤) ، فيتقوم ^(٥) منها واجب الوجود ، لا أجزاء حد ولا أجزاء كمية . ولا يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الآخر بذاته .

وقال : واجب الوجود بذاته ، هو واجب الوجود من جميع جهاته . فكل واجب الوجود بذاته ، فإنه خير محض ، وكال محض ، وحق محض ^(٦) .

(١) مكتوبة في الأصل : لذاته .

(٢) مكتوبة في الأصل : لغيره .

(٣) هذه العبارة من كلام ابن سينا منقولة عن « النجاة » ص ٢٢٥ . ومن الجدير بالذكر أن الشهرستاني كان يختص بعض كلام ابن سينا ، فيلخص رأي الشيخ بعبارات الشيخ ذاتها . فيبعد أن ذكر العبارة السابقة من ص ٢٢٥ ، جاء مباشرة بنص من ص ٢٢٧ .

(٤) مكتوبة في النجاة ص ٢٢٧ : تجتمع .

(٥) مكتوبة في النجاة ص ٢٢٧ : فيقوم .

(٦) انظر كتاب النجاة ص ٢٢٩ .

التناقض الثاني: قوله لا يجوز أن يكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه ، يدل كل واحد منهما على شيء [هو في الوجود] دون الآخر بذاته في الوجود.

ومطلق قوله : واجب الوجود بذاته ، مشتمل على ثلاثة ألفاظ: واجب ووجود ، [و] بذاته . ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه اللفظ الثاني.

وعن هذا صحت القسمة ، بأن يقال :

الوجود ينقسم إلى واجب ، وإلى ممكن .

ثم ، الواجب ينقسم إلى ما يكون واجبا بذاته ، وإلى واجب بغيره ^(١) . ولا محالة يفيد كل قسم غير ما يفيد القسم الثاني . ويدل على شيء هو في الوجود غير ما يدل عليه الثاني .

وذلك تناقض ظاهر ^(٢) .

ومن العجب أنه يقول: ليس لو اجب الوجود أجزاء كمية كالجسم المركب من هيولى وصورة . ولا أجزاء حد كالمركب من جنس وفصل . ولا أجزاء عموم وخصوص كاللونية والبياضية ^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : لغيره .

(٢) قد يبدو أن هناك تناقضا ظاهرا في اللفظ ، حيث قسم ابن سينا الواجب إلى واجب بذاته وواجب بغيره ، وهو في كلتا الحالتين واجب سواء كان بذاته أم بغيره . لكن المعنى المقصود بالواجب بذاته يختلف عن الواجب بغيره . ففي حين أن الأول مستقل في وجوده ، غير مفتقر إلى موجد آخر يوجد ، نجد الثاني لا يجب ولا يتحقق له الوجود إلا بالواجب بذاته ، فهو ممكن الوجود ، مفتقر إلى غيره في وجوده . فإذا وجد ، كان وجوده بغيره ، وصار واجب الوجود — أى يتحقق الوجود — بغيره لا بذاته .

وهذا يذكرني بالذين يقولون إن الكذب منه ما هو أبيض ناعم ، ومنه ما هو ضار ، على الرغم من أننا في كلتا الحالتين نسميه كذبا . ولكن المعنى أن الكذب إذا أريد به خيرا ، فهو ناعم . وإن أريد به شرا ، فهو ضار . فالمعنى مفهوم ومقبول ، واللفظ متناقض ومرفوض ، كذلك الواجب بذاته والواجب بغيره .

(٣) مكتوبة في الأصل : اللبونية .

فكيف جعل الوجود شاملا لقسمي الوجوب والإمكان ، ثم جعل الوجوب خاصا به ١٩

فكيف يجعل وجوب الوجود شاملا لقسمي الوجوب بذاته والوجوب/ب ١٢ ب بغيره ١٩

ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به ١٩

[أ] ليس ذلك قولاً صريحا بأجزاء عموم وخصوص ، كاللونية والبياضية ١٩ اللهم إلا أن يعرض عن هذه التقسيمات والبيانات كلها لمراضا كليا ، فيقول : هو حقيقة ما ، عديم للاسم .

وقد ذكر هذا ^(١) في مواضع أخر من «الشفاء» ^(٢) وغيره ^(٣) ، إذ قد يذمه بمثل هذه الإلزامات .

إلا أنه ناقض ذلك بأن قال : شرح اسمه ، أنه يجب وجوده بذاته .

فبالله ، من عدم ^(٤) اسم ، له شرح اسم ١٩

فهل قال : إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا ١

التناقض الثالث: قوله : واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود من جميع جهاته . وأخذ يبرهن عليه ، فإذا لم تكن له جهات ، لاجهات مكانية حيثية ،

(١) يعني الكلام في واجب الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره .

(٢) انظر كتاب الشفاء لابن سينا ج ٢ الإلهيات ص ٣٤٢ ، ٣٤٣ بتحقيق د. يوسف موسى وآخرون ط سنة ١٩٦٠ م .

(٣) انظر الإشارات والتبهمات لابن سينا . القسم الثالث ص ٤٤٧ وما بعدها . بتحقيق د. سليمان دنيا .

(٤) مكتوبة في الأصل : عديم .

ولا جهات اعتبارية عقلية . فكيف أتعب نفسه في البرهان على أنه واجب الوجود من جميع الجهات ، وهو كمن أخذ يبرهن على أنه واجب الوجود من جميع الأجزاء والحدود [بعد] (١) أن [برهن على] أنه لا جزء [له] ولا حد !

وأعجب من هذا ، قوله : وكل واجب الوجود ، فهو خير محض .

ولا يدري ما معنى هذا الكل ، ١٣ / أ أي كل واحد من واجب الوجود ، فهو خير محض ؟

فهو إذا نوع أو جنس ، أو يعني أن كل ذاته خير محض ، حتى توهم أنه كل ذو أجزاء .

فما ذلك التوحيد الصرف حتى في اللفظ !

وما هذا (٢) التكميل الظاهر حتى في المعنى !

التناقض الرابع (٣) : قوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته . فكيف استجاز أن يقال نوع واجب الوجود في ذاته ، كما يقال في النقطة (٤) إن نوعها في شخصها ؟

أما عرف أن أنفي كثير من النقائق عن الحق جل جلاله ، نقص له ، كما نقوله الحاكمة (٥) من الحشوية والدامية من القاصدة (٦) : نه جسم ، نه جوهر ،

(١) مكتوبة في الأصل : س إن انه .

(٢) مكتوبة في الأصل : هو .

(٣) مكتوبة في الأصل : والرابع .

(٤) مكتوبة في الأصل بطريقة الحساب : [٠] .

(٥) لا توجد فرقة من الفرق ، حتى الذين كتب عنهم الشهرستاني في مله ونحله بهذا الاسم ، ولكن بالرجوع إلى كتاب « مصارع المصارع » للطوسي ، وجدت أنه كتب اسم هذه الفرقة في الأوحة ٥٩ « الحاكمة » ، وقد تكون هي ذاتها فرقة المحكمة =

نه مشكل ، نه مقدر ، نه مطول ، نه مدور ، نه مرتفع ، نه مكلف ، نه مؤلف . ويقول الطميج من الناس (١) : سبحان الله ، سبحان الله .

== الأولى من الجوارح . وعندهم يقول الشهرستاني في « الملل والنحل » ج ١ / ١١٥ : هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه حين جرى أمر الحكمين ، واجتمعوا بمروراء [قرية من قرى الكوفة] ورأسهم عبد الله بن الكواء ، وعتاب بن الأعور ، وعروة بن جرير وغيرهم . وكانوا يومئذ في مائة عشر ألف رجل . . . وكان خروجهم لأمرين : بدعتهم في الإمامة ، وتجهيزهم أن تكون في غير قريش . وبدعتهم في تحكيم الرجال ، وكذبهم على علي رضي الله عنه من وجهين :

الأول : حمله على التحكيم . والثاني : قولهم إن التحكيم في الرجال جائز ، فإن القوم هم الحاكمون في هذه المسألة . (انظر الملل والنحل ١ / ١١٥ ط ١٣٨٨ هـ بتحقيق محمد سعيد كيلاني ، وانظر أيضاً الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٧٤ وما بعدها ، وغيرها) .

أما أن الشهرستاني قد جعل المحكمة أو الحاكمة من الحشوية ، فلأن الحشوية كانوا يزيدون في أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام ، ويحشونها بما ليس فيها من الأقوال . كذلك كانت تفعل المحكمة .

== (٦) الدامية من القاصة : بالبحث في كتب الفرق والملل والنحل ، وعلى رأسهم كتاب الشهرستاني « الملل والنحل » ، لم أجد أية إشارة أو ترجمة لهذه الفرقة .

وقد يكون اسم الدامية واسم القاصة قد صحفا من الناسخ ، ولعلهما البراهمية والقاضية والبراهمة من الهند . أتباع رجل يقال له براهم ، مهد لفرقة فقه النبوات أصلاً . (انظر الملل والنحل ٢ / ٢٥٠ - ٢٥٢ ط . كيلاني) .

وقد تكون هذه الفرقة قد ظهرت بعد تأليف الشهرستاني للملل والنحل ، الذي أُرِخ فيه للفرق . وقد تكون فرقة فارسية ، لأن الشهرستاني أتى بكلامهم في صيغته الفارسية فقال — عن لسانهم :

نه جسم ، نه جوهر . . . الخ .

وحرف نه ، لفظ فارسي ، بمعنى : « ليس » و « لا » . وعليه يكون معنى قولهم : نه جسم ، نه جوهر ، نه مطول ، نه مشكل ، أي : ليس بجسم ولا جوهر وليس له طول ولا شكل وهكذا .

(١) المميج : هم الحق ، وقد يعني بهم عامة الناس . ويقصد الشهرستاني هنا أن الجميع ينزه الله تعالى عن الشريك ، وينفي عنه النقائق ، حتى أن العامة من الناس والحقى الذين لا يستطيعون إثباتاً لله تعالى عن طريق العقل ، ولا إقامة الأدلة على التوحيد والتفريه ، فينزهونه عز وجل عن طريق التسميع ، فيقولون : سبحان الله ، سبحان الله .

فأخذ ابن سينا^(١) يطول الفصول في كتبه بنفي أمثال هذه الصفات عن واجب الوجود بذاته قبل إثباته .

ثم أخذ في إثباته بأن : الممكنات تستند إلى واجب الوجود لذاته [فكأنه أخذ]^(٢) [بـ] نوعيته في الذهن ، وقرر ما يلزم نوعيته من هذه^{١٣} بـ الصيات .

ثم أخذ بعينه ، حتى أثبتته بدليل الإمكان في الممكنات واستنادها إلى واحد هو واجب الوجود بذاته .

وما هو إلا خبط عشواء ، ورمى في عمية عمياء . ونفى نقائص ، هي لإثبات نقائص .

وأما إبطال ما استدلل به وأطلقه ، فنقول : قولك : لانك أن [هنا] وجوداً وأنه إما واجب لذاته وإما يمكن بذاته ؛

فقد جعلت^(٣) الواجب الوجود قسماً ، وهو الممكن بذاته . ويلزم على ذلك أن يكون شاملاً للقسمين شمولاً بالقسمة^(٤) من حيث الوجودية ، فيصلح أن يكون جنساً أو لازماً في حكم الجنس^(٥) .

== وللتبسيط فضيلة عظيمة عند الله عز وجل . قال تعالى « إن الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ويسجدون له ويسجدون » الأعراف : ٢٠٦ . وقال عز من قائل : « سبحانه الله عما يصفون » الصافات : ١٥٩ إلى غير ذلك من الآيات التي ورد فيها التبسيط بمعنى التنزيه والعلو عن الصاحبة والولد والفساد .

(١) مكتوبة في الأصل : بنى سينا .

(٢) بياض بالأصل .

(٣) مكتوبة في الأصل : جعل .

(٤) مكتوبة هكذا ، ولعلها : بالسوية .

(٥) يعيب الشهرستاني على ابن سينا أنه لم يوضح فكرة التنزيه ولا التوحيد ولا الاستغناء المطلق توضيحاً تاماً ، حيث جعل الوجود يشمل الواجب والممكن ، مما أدى إلى أن يكون الممكن قسم الواجب في الوجود ، وقد سبق أن علقنا على ذلك من قبل .

ونخص أحد القسمين بمعنى يصلح أن يكون فصلاً أو في حكم الفصل . فيتركب ذات واجب الوجود من جنس وفصل ، أو ما في حكمهما من اللوازم . وذلك يتنافى الوحدة ، ويتنافى الاستغناء المطلق ؛

فإن المركب من معنيين ، أو من اعتبارين : عموم وخصوص ، فغير محتاج إلى مقوماته أولاً حتى تتحقق حقيقة ، وإلى مركب ثانياً حتى توجد ماهيته .

قال ابن سينا : إن لا أجعل الوجود [عاماً شاملاً]^(١) ١٤ / أ للقسمين شمولاً بالسوية ، فإنه من الأسماء المشككة^(٢) دون المتواطئة ، وهو في واجب الوجود أولى وأول ، وفي يمكن الوجود لا أولى ولا أول .

وما كان من المشككة ، لم يصلح أن يكون جنساً ، بل الأسماء المتواطئة التي تشمل الماهيات شمولاً^(٣) بالسوية ، تصلح أن تكون جنساً .

فلم يلزم ما ألزمته ، ولم ينتقض ما أبرمته .

قلت : صادرت على المطلوب الأول من وجهين :

أحدهما : أن انقسام الوجود^(٤) إلى الواجب بذاته والممكن بذاته ،

(١) بياض بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : المشككة ، والأصح : المشككة . والإسم المشكك له معنى يختلف عن معنى المتواطئ . فإن الشيء المنقسم بقسمين لا يجب أن يكون شمولاً بالسوية ، وذلك أفا إذا قلنا إن البياض ينقسم إلى بياض الثلج وإلى بياض العاج وإلى غيرهما ، لم يجب أن يتساوى بياض الثلج والعاج في البياضية . (انظر مصارع المصارع . خ . لأطوسى ل ٦١ ، وانظر أيضاً الشفاء لابن سينا . قسم المنطق . العبارة ص ١٤ ، ١٥) .

(٣) مكتوبة في الأصل : شمولاً لا .

(٤) مكتوبة في الأصل : الوجود ينقسم .

هو بعينه انقسام الوجود إلى ما هو أول به وأول له ، وإلى ما لا هو أول به ولا أول له . والوجود شامل لهما شمولاً بالسوية من حيث الوجودية .

والوجود أمر ذاتي للقسمين الأخصيين^(١) به ، وإن [كان] عرضياً بالنسبة إلى الجوهر والعرض وسائر الماهيات .

وقد عرفت^(٢) من تعريف الذاتي أنك إذا أحضرت في الذهن ، وأحضرت ما هو ذاتي له ، لم يمكنك تصور ما هو ذاتي له إلا بذلك الحاضر في الذهن ، وكان وجوده في الذهن بوجوده ، لا عند وجوده ، وارتفاعه / ١٤ ب عن الذهن ، بارتفاعه .

والحالة في الواجب والوجود كذلك ، فانك لا يمكنك تصور واجب الوجود إلا بمسبق تصور الوجود . وإذا رفعت الوجود ، ارتفع الوجوب بارتفاعه .

والرجل لما تفطن لمثل هذا الإلزام ، وضع لنفسه قسماً وراء المتواطئة سماه المشككة^(٣) .

(١) مكتوبة في الأصل : الأخصيين .

(٢) مكتوبة في الأصل : عرفت .

(٣) التعليق الذي يمكن أن يقال في هذا الموضع ، هو رد نصير الدين الطوسي في « مصارع المصارع » ل ٦٣ ، ٦٤ ، حيث قال : (هذا الكلام يدل على عدم وقوف هذا القائل بما في منطق الحكماء ، ولأولاً لو وقف على كلام المعلم الأول عند استعمال الألفاظ المشككة يدل المتواطئة في البراهين وجه الجادل والمتواطئة ، لم يقل ذلك . . . وجدت في التعليق الأول في كتاب طويلاً في المقالة الثانية ، ما هذه عبارته : ولما كان بعض المتفقة أسمائها قد تخفى حتى لا يشعر به ، وجب علينا لماذا سألت أن نستعمل المتواطئة ، وذلك لأن حد أحدهما لا يطابق الآخر ، فيظن لذلك أنه لم يعد على ما يجب ، أو كان ينبغي أن يكون الحد يطابق كل متفق الاسم ، فإذا أنت أجبت ، فيلزم أن يقسم . ولأن قولاً يقولون إن التواطئة متفق في الاسم إذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله ، وأن المتفق في الاسم متواطئ . إذا كان يطابق كلها . فيلزم أن نسرف في أمثال هذه أن أيهما كان منهما هو متفق الاسم أو متواطئة) .

وليس في منطق الحكماء ذلك ، ولا يقنيه مرجوع ، ولا الإلزام عنه مرفوع^(١) .

(١) وجدت بعد هذه العبارة من كلام الشهرستاني ، أفولاً أخرى نقلها الطوسي على لسان الشهرستاني مع رده عليها في كتاب « مصارع المصارع » ، وهي متصلة بنفس النقطة التي يبحثها تاج الملة والدين .

وكما ذكرت في المقدمة ، أن النسخة التي اعتمد عليها الطوسي في رده على الشهرستاني ، قد تكون نسخة أخرى غير التي بين أيدينا ، وجدها في زمنه ثم فقدت بعد ذلك . وسأذكر هنا قول الشهرستاني ، نقلاً عن نصير الدين الطوسي - وأيضاً رد الطوسي عليه لما فيه من فائدة وتوضيح .

والهدية في الأمانة في النقل على الطوسي ، فليست في هذا المقام الاثارة وناسخة ١١ ذكره الطوسي .

جاء في اللوحة ٦٤ من كتاب « مصارع المصارع » ما يأتي :

(قال : وأيضاً إن حد إنسان شيئاً من التي يقال على أنحاء كثيرة القول الذي ينطبق على جميعها ، فلم يقل لأنه متفق في الاسم ، ولم يقل لأن الاسم ينطبق على جميعها ، لأن القول أيضاً لا ينطبق .

أقول : فهذا بيان معاني الألفاظ المشككة صريحاً . ووجدت في تفسير الاسكندر الأفروديسي أول قاطيفورياس من التعليم الأول نقل يحيى بن عدي ما هذه عبارته : وآخرون يقولون إن المقولة واحدة هي الوجود ، وذلك أن هذا يحمل على السكلي . ويقومون كلامهم بهذا النحو : الوجود يحمل على الجواهر والأعراض اللذين هما مختلفان بالنوع ، وأيضاً الوجود يحمل عليهما بما هو ، والذي يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع بما هو جلس ، فالوجود جنس .

ويقول إن هذا وحده لا يكفي أن يكون جنساً ، لكن يجب أن يحمل الجنس بالتواطؤ . والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض إلا بالاتفاق . يريد باتفاق الاسم والحد ، فإن الذي هو موجود ، هو أمر مقوم لذاته ومقوم بآخر / ٦٥ والجوهر لا يقبل هذا الحد كله لكن نصفه ، لأن الجوهر هو مقوم لذاته وعلى هذا المثال بعينه : ولا العرض أيضاً يقبل هذا الحد كله لكن نصفه . ذلك لأن العرض مقوم بآخر .

ووجدت في تفسير من الإيساغوجي من كلام فرفوروس هكذا : إن كان الموجود جنساً للجوهر والسكك والكيف ولما أثرها ، فيجب أن يكون له عندها شروط الجنس عند أنواعه ، وشروط الجنس عند أنواعه هي أن تتساوى أنواعه فيه . أعني أن لا يوجد أحد أنواعه متأخراً عن الآخر ، لكن مع وجود النوع الآخر فيه ، ولا أقدم من الآخر ، ولا أخق من الآخر .

ثم قال : وذلك أنا نجد الجوهر في الوجود أكثر وأقدم وأحق :

ثم قال : فان قال قائل : فكيف يحمل عليها باسم مشترك ، وما يحمل على الأشياء باسم مشترك إنما تشترك الأشياء بالإسم فقط ، ونحن نجد الجوهر والكيف وسائرهما ، إنما سمي موجوده ، بل كل واحد منهما بمعنى الوجود ، وإن كانت على جهات مختلفة .

ثم قال : والمعنى الذى تشترك فيه هذه الأشياء على هذه الجهة هي متوسطة بين المعنى الذى يكون منه الأشياء متواطئة أسمائها وبين الإسم المشترك الذى يكون فيه الأسماء متفقة أسمائها .

ولعمري انه مستعق للعنين جميعاً لأنه متوسط بأحد من الطرفين فقط ، فعلى هذه الجهة تشترك الأجناس العشرة في الوجود .

ثم قال : /ل ٦٦ قال من المتأخرين أبو نصر الفارابى في كتابه في المقولات بهذه العبارة ، فالأجناس العشرة لها أسماء متباينة ، وهى أسمائها التى يختص واحد واحد منها واحداً واحداً من العشرة ، مثل الجوهر والكمية والكيفية وغيرها . ومنها أسماء مترادفة يعم كل واحد منها جميعاً ، وهى الموجود والأمر والشئ والواحد ، فان لكل واحد منها معنى يشمل جميع هذه الأشياء . وكل واحد من هذه الأسماء يقال عليها جميعاً باشتراك ، وهو من أصناف الإسم المشترك فيما يقال ترتيب متناسب . فان الموجود يقال على الجوهر أولاً ، ثم على كل واحد من سائر المقولات .

وقال في كتاب البرهان : والذى يستعمل أجناساً وفصولاً في الحدود صنفان : أحدهما بمنزلة ما يقال في الحيوان أنه جنس وفي الناطق أنه فصل ، والثاني ما يدل عليه المشككات التامة التشكيك مثل الوجود والواحد والكمال والقوة وما أشبه ذلك والصنف الأول هو أخرى ما يكون جنساً وهو الجنس على الإطلاق .

وقال أيضاً : وأما الحدود التى تؤلف من سائر تلك الأجزاء ، فان الموضوع في الحد مكان الجنس على الإطلاق اما أن لا يكون جنساً أصلاً بل يكون اسماً مشككاً أو جنس بنحو آخر /ل ٦٧ .

وقال في كتاب المقالات : الألفاظ المغلطة منها الإسم المشترك ومنها الإسم المشكك ، وقد سلف قولنا في الفرق بينهما .

وقال أيضاً فيه : والمشاركة في أنفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعارة ومنها منقول .

أقول : فهذا كله يدل على أن المشكك من الأسماء لم يختره ابن سينا ، ولم يضع لنفسه قسماً وراء المتواطئة ، اسماً مشككاً . وقد أغناه من القول بأن الواجب مركب من جنس وفصل وما يجري مجراها ، فلولا مخافة التطويل لأوردت أكثر مما أوردت على الحكماء المتقدمين على ابن سينا في هذا الكتاب ، واسكن فيا أوردته كفاية ، ولنعد الى ما كنا فيه .

والوجه الثانى : نقول : هب أن الوجود من المشككة وهم قسم آخر ، أليس أن الوجود يعمهما عموماً ما ، والوجوب يخصه خصوصاً ما ١٩

وما به هم غير ما به خص ، ففيه تركيب وجهين بالغطين ، يدل كل واحد منهما على غير ما يدل عليه الثانى .

وذلك ينافى الوحدة المحضة .

فإن قال : معنى الوجوب أمر سلبى لا إيجابى ، أو اعتبارى لا وجودى ، فلا يلزم للتكثر في ذاته .

قلت : كلامنا أولاً في الوجود ثم في الوجوب ، فما تقول في الوجود ومفهومه في الذهن ؟

قال المصارع : وهب أنه قسم موجود ، فليس يختص ذلك بالوجود ، بل يجرى مثله في الوحدة والعلة والحق وجميع السموات من الأجناس والأنواع ، فيقال : الوحدة تطلق على كل واحد ، وهى بالأول أولى ؛

والعلة والحق والمبدأ يطلق على غير الواجب ، وهى به أولى ؛

واسم الجوهر يطلق على ما اذا وجد كان وجوده /ل ٦٨ لاني موضوع ، وهو بالجواهر العقلية أولى .

وعلى هذا فيبقى قسم المتواطئة ، فلا يشمل لفظة ما معنى ما بالسوية .

أقول : أما العلة والوحدة والحق والمبدأ ، فدلالة التشكيك فيه ظاهر ؛

وأما الجوهر فليس أولى بالجواهر العقلية ، لأنها في كونها موجودة لا في موضوع يساوى غيرها من الجواهر ، ثم ان كانت العقلية أقدم وأشرف ، فذلك التفاوت ليس في الجواهر بل في شئ آخر .

ثم اذا قيل : الحيوان اما فرس واما ثور واما غيرها ، لم يكن أحدهما بالحيوانية أولى من الآخر .

وقيل : الإنسان يشمل زيداً وعمرى ، لم يكن أحدهما بالإنسانية أولى من الآخر .

فهذه متواطئة ، ولم ينف هذا القسم زهماً له ، وظاهر من جميع كلامه هنا أنه لم يفهم معنى التشكيك أصلاً ، بل ولا معنى للتواطؤ .

أهو قضية عامة ومعنى يشمل الواجب والممكن شيو لا ما ،
أم / ١٠٥ ؟

فإن شمل ، فلا بد من خصوص معنى آخر يمتاز [به] الواجب عن
عن الممكن . فلا يمكنك أن تقول إن المعنى الذى شمل ، أمر سلبى ،
إذ الوجود كيف لا يكون وجودياً ، والوجود تأكيد الوجود . أى الوجود
له بذاته ، ويلزمه أنه غير مستفاد عن غيره .

فكيف اعتبر اللازم وترك ما هو ذاتى له ؟

ولو كان الوجوب أمراً سلبياً^(١) ، لكان الذى يقابله — وهو
الإمكان — أمراً وجودياً^(٢) .

ونحن نعلم أنك تعلم أن الوجود والإثبات أولى بالواجب ، والعدم
والسلب أولى بالممكن .

كيف وقد قدرت أن الوجود أولى وأول بالواجب ، ولا أولى ولا
أول بالممكن ؟

فكيف نسبت المشككة^(٣) التى ابتدعتها ؟

(١) مكتوبة فى الأصل : سلباً .

(٢) لا يلزم من قول الشهرستانى أن الوجوب إذا كان أمراً سلبياً ، أن يكون
الإمكان أمراً وجودياً . فعلى الرغم من كونهما متقابلين ، إلا أن هذا لا يستلزم إذا كان
الوجوب سلبياً ، أن يكون الإمكان — الذى فى مقابله — وجودياً . فافتنا إذا قسمنا معنى
بقسمين ، ثم قسمناه الى قسمين آخرين ، فإن كان أحد القسمين الأولين مقولاً على أحد
القسمين الآخرين ، فلا يلزم من ذلك كون القسم الثانى من التقسيم الأول على القسم الثانى من
التقسيم الآخر . أى أننا إذا قلنا هناك وجود وعدم وسلب وإيجاب ، لم يلزم من قولنا إن
العدم إيجاب ، أن يكون الوجود سلباً .

(٣) مكتوبة فى الأصل : المشككة .

وهب أن معناه أمر سلبى ، فليس سلباً مطلقاً ، بل سلب شئ من
شأنه أن يتحقق ، وهو يصلح للتمييز ، وبه يحصل التذكير .

ودع ما قيل إن السلوب والإضافات لا توجب تكثيراً فى الذات ،
فإنهم أخذوا القضية مسلبة ، وليس الأمر كذلك على ما سيأتى تفصيله .

وأما قوله : إن التمييز بين الوجود والوجوب / ١٠٥ بالعموم
والخصوص ، أمر اعتبارى فى الذهن لا فى الوجود ، فتسليم ظاهر
الإلزام ؛

فإن التمايز بين معنى الجنسية ومعنى الفصلية ، لا يكون إلا فى الذهن .
فليس فى الوجود حيوان هو جنس ، وناطق هو فصل ، بل هما اعتباران
فى الذهن لا فى الخارج .

وكيف يحصل أمر كل فى الوجود ، ولا كل فى الذهن ؟

وأنت تعرف أن اللونية والبياضية اعتباران عقليان فى الذهن لا فى الخارج

(١) يرى الشهرستانى أن الوجود الكلى لا يتم إلا فى الذهن ، أما الواقع فهو
للوجود الجزئى . ولا يمكن أن يتحقق موجود كل فى الأعيان . فالإنسانية معنى كلياً ،
وهو عبارة عن تجريدات ذهنية لكائنات جزئية متحققة فى الواقع المادى المعنى . هذه
الموجودات هى — مثلاً — زيد وعمرو وزينب وخديجة ، فلا وجود لزيد فى الأذهان ،
وإنما وجوده فى الأعيان ، ولا وجود لمعنى الإنسانية كعنى كل ، إلا فى الأذهان .
(انظر نهاية الاقدام فى علم الكلام للشهرستانى ص ١٤٤ وما بعدها ، وانظر أيضاً كلام
تاج الدين فى الحال فى نفس الكتاب ص ٢٣١ — ١٣٣) .

وقد شغلت فكرة الكلى والجزئى أذهان المفكرين والفلاسفة منذ القدم ، وكانت
موضع بحث من أفلاطون وأرسطو — وهما من أقطاب الفلسفة اليونانية — كما كانت
موضع بحث من فلاسفة المسلمين ومتكلميهم ، وموضع بحث من المحدثين والمماصين
كذلك .

ولا (١) في الوجود ، [و] لونية البياض (٢) غير بياضه .

عاد الرجل وقال : تعدد الاعتبارات الناشئة من تعدد الألفاظ
عموماً وخصوصاً ، يرجع في الحقيقة إلى تعدد الإضافات والسلوب في
حق واجب الوجود .

فإن قلنا : هو مبتدأ الوجود وعلمته ، ومريده ، ومبدعه ، هو
إضافة الوجود إليه وصدوره عنه ، من غير أن يحدث له منه شيء ،
أو تنكثر ذاته بشيء .

وقولنا : إنه واجب الوجود بذاته ، أى هو ذات مسلوب عنه الحاجة
إلى الغير . وعموم الوجود وخصوصه في حقه ١٦/أ تعالى ، واحد . فإن
وجوبه [و] وجوده وتعينه ، لا يقتضى معنى آخر بعينه لازماً أو
غير لازم .

ووحده لا تستدعى معنى آخر يوحد (٣) ، فهو واحد لأنه
واجب الوجود .

وقوله : لأنه ليس تعميلاً في الحقيقة ، بل المعنى فيه أنه ليس
إلا كذلك .

وهذا معنى قولى : إن واجب الوجود لا يكون إلا واحداً من
كل وجه .

وقولى : إن كثرة الإضافات والسلوب ، لا توجب كثرة في ذاته ؛

(١) مكتوبة في الأصل : وألا .

(٢) مكتوبة في الأصل : البياض .

(٣) مكتوبة في الأصل : يوجد .

قضية مسلبة عند الكل .

فإن قولنا : هذا الجسم قريب من كذا ، بعيد من كذا ، ليس فيه
صفة كذا وكذا ، لا يوجب تنكراً في ذات الجسم مع كونه قابلاً للتكثر ،
فكيف الحال بذات مقدس عن سمات التكثر والتغير ؟

قلت : الألفاظ العامة والخاصة ، مفهوماتها في الذهن عامة وخاصة ،
لا من حيث كونها ألفاظاً في اللسان .

والمفاهيم في الذهن إنما تكون صحيحة لمطابقتها ما هو [في] الخارج
عن الذهن . ولا أعنى بالمطابقة أن يكون الكل في الذهن ، يطابق كلياً
في الخارج ، إذ ليس في الأعيان ١٦/ب أمر كلي ، بل (١) الكل في
الذهن ، يطابق كل واحد واحد من الجزئ في الخارج . كالإنسانية العامة في
الذهن تطابق كل شخص شخص بما يوجد وبما لم يوجد ، ثم التمييز بين نوع
ونوع إنما يكون بالفصول الذاتية ، والتمييز بين شخص وشخص إنما
يكون باللازم العرضية (٢) .

وإذ [أ] اتحقق ذلك ، فبين أن الوجود العام شمل الواجب والممكن
شمولاً ما . فإن كان الشمول بالسوية ، صلح أن يكون جنساً ، فلا بد من
فصل ذاتي . فتركب الذات من جنس وفصل — وإن لم يكن بالسوية —

(١) مكتوبة في الأصل : بلى .

(٢) هذا الكلام صحيح من الوجهة المنطقية ، بشرط أن تكون الأنواع تحت جنس
واحد والأشخاص تحت نوع واحد ، لا على الإطلاق . فالجنس : حيوان ناطق ، يعم
النوع الانسانية . وأفراد هذه الانسانية هم أولئك الأشخاص الذين نسميهم فلانا
وفلانا . فيكون التمييز بين نوع ونوع — هنا — بالفصول الذاتية ، والتمييز بين
شخص وشخص باللازم العرضية .

لم يخرج عن العموم والشمول ، فلا بد أيضا من فصل ذاتي أو غير ذاتي .
فتركب (١) الذات من عام وخاص .

وإن كان عمومها عين خصوصه ، وخصوصه عين عمومها ، لم يكن
عموم وخصوص أصلا .

فبطل قولك : لا نشك أن [هنا] وجوداً ، وأنه ينقسم إلى
واجب ويمكن .

وبطل وضعك الوجود مطلقا موضوعا للعالم الإلهي (٢) .

وبطل ذكرك في الكتب التي صنفتها : لوازم الوجود من حيث هو
وجود ، وتعددك / ١٧ ألوازمه من حيث هو واجب لا من حيث هو
وجود .

أنت تقول : إن العدم أو أن لا وجود (٣) ، يقابله من حيث
هو وجود ، فإن الإمكان يقابله من حيث هو واجب لا من حيث هو
وجود موجود .

وكونه واحداً يلزمه من حيث هو واجب ، وكذلك كونه غنيا
على الإطلاق . مقدسا على سمات الحدوث ، وكونه مبدأ للسكانات كلها .

وقوله : إن كثرة السلوب والإضافات ، لا توجب كثرة في الذات ،
قضية تسلبها عامة أصحابه ، وليست هي يقينية ، لا يئنة بنفسها ولا مدلولا
عليها إلا بمثال القرب والبعد .

(١) مكتوبة في الأصل : تركيب .

(٢) مكتوبة في الأصل : الإلهي .

(٣) أن لا وجود يعني اللاوجود .

ولم قال : إن جميع الإضافات حكمها حكم القرب والبعد ؟

وإن سلم له ذلك ، فإن من الإضافات ما يوجب كثرة الأعراض ،
ومنها ما يوجب كثرة الاعتبارات .

أليس صورة الرجل أباً إذا حصل له ولد ، [عمّاً] إذا حصل له
ابن أخ ، وفاعلا حتى يحصل منه فعل ، ليس [حكمه] حكم القرب والبعد ؟

وكذلك في جانب السلب ، [فإن] سلب القطع من السيف ، ليس (١)
كسلب القطع من الصوف / ١٧ والسلب مختلفة والإضافات (٢) مختلفة ،
فكيف يصح عليها حكم واحد يعمها ، بل نفس الفرق بين المعاني الإضافية
والمعاني السلبية ، أوجب كثرة اعتبارات (٣) في الذات ؟

فأنك تقول : هذا معنى إضافي له لا سلبي ، وهذا سلبي لا إضافي .

وتقول : هذه إضافة من وجه كذا وهذا من وجه كذا ، وكل ذلك
كثرة اعتبارية عقلية ، يفهم من كل واحد ما لا يفهم من الآخر ، ويدل
كل لفظ على غير ما يدل عليه اللفظ الآخر .

فبطل قوله : إن واجب الوجود بذاته لا يتشكّر بكثرة السلوب
والإضافات .

وسنعود إلى ذلك في مسألة التوحيد .

(١) مكتوبة في الأصل : وليس .

(٢) مكتوبة في الأصل : والاضاف .

(٣) مكتوبة في الأصل : اعتبارين .

المختار عادتنا أن نذكر في آخر كل مسألة فصلاً ، يطلع الناظر على مثار الغلط والخطأ الذي عرض لابن سينا ، وينبه الطالب على وجه الصواب والحق بكلام متين [يقاب] (١) الحد ويصيب المفصل ، والله الموفق والمعين .

أقول : إنما توجهت هذه المناقضات [والمطالبات] / ١٨ أ على ابن سينا وشركائه في الخطأ ، لأنهم وضعوا الوجود عاماً عموم الجنس أو عموم اللوازم ، وظنوا أنهم لما وضعوا المشككة وأخرجوه من المتواطئة ، خلاصوا نجياً من هذه الالتزامات . ولا يخلصهم عنها إلا وضع الوجود ، وكل صفة ولفظ يطلقون عليه تعالى وتقدس من الوحدة والواحد والحق والخير والعقل والعاقل والمعقول وغيرها بالاشتراك لا بالتواطؤ ولا بالتشكيك .

وقد توافقا على أن إطلاق الوحدة والواحد [عليه] وعلى غيره بالاشتراك المحض ؛

وكذلك الحق والخير ، فهو حق بمعنى أنه يحق الحق ويبطل الباطل ، وواجب وجوده بمعنى أنه يوجب وجود (٢) غيره ويعدم ، وحتى (٣) بمعنى أنه يحوي الميت (٤) .

والمتضادات متخاصمات ، والمختلفات متحاكيات ، والحاكم عليها لا يكون في عداد أحد المتحاكين إليه المتخاصمين عنده ، لكنه يطلق الحق على الحاكم ، بمعنى أنه يظهر الحق ويخفيه ، لا بمعنى أنه يخاصم أحد المتخاصمين فيساويه / ١٨ ب تارة (٥) ويباينه أخرى .

(١) بياض بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : وجوده .

(٣) مكتوبة في الأصل : وحتى .

(٤) مكتوبة هكذا ، وقد يكون الأصح : يحوي ويميت ، وإن كان هذا لا يؤدي معنى الحى . لأن الحى هو الذى لا يموت . فصفا الحياة ضد الموت .

(٥) مكتوبة في الأصل : بتارة .

فالوجود والعدم ، والوجوب والإمكان ، والوحدة والكثرة ، والعلم والجهل ، والحياة والموت ، والحق والباطل ، والخير والشر ، والقدرة والعجز ، متضادات ، وتعالى الله عن الأضداد والآنداد .

« فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون » (١) .

« والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وذروا الذين يلحدون في أسمائه ، سيجزون » (٢) ما كانوا يعملون » (٣) .

* * *

(١) س البقرة : ٢٢ .

(٢) مكتوبة في الأصل : يستخرون . وصحيح الكلمة في الآية هو ما أثبتناه .

(٣) س الأعراف . آية ١٨٠ .

ولا بأجزاء الحد ، وواحد من جهة أن مرتبته في الوجود - وهو وجوب الوجود - ليس إلا له ، ولا يجوز أن يكون وجوب الوجود مشتركا فيه .

وأخذ في البرهان عليه ، وطول ، وحاصله يؤول إلى أن يقول : وجوب الوجود إما أن يكون من لوازم ماهية متقومة بذاتها ؛

ولما أن يكون من مقومات ماهية تقوم به ؛

ولما أن يكون [عبارة] عن تلك الذات الواجبة بعينها ، لا يشاركها غيرها في وجوب الوجود البتة ، وهو الحق .

وقال بعده : ولا يجوز أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء^(١) ، وكيف وهما يشتركان في وجوب الوجود ، ومشتركان في البراءة من الموضوع .

فإن كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك ، فكلامنا / ١٩ ب ليس في الاسم ، بل في معنى ما يقال عليه الاسم قولا بالتواطؤ ، حتى يحصل معنى عام عموم لازم ، وعموم جنس ، وقد بينا استحالة ذلك .

ثم أخذ في إثبات واجب الوجود ، وبرهن عليه ، فقال : لا نشك أن [هنا] وجوداً ، وكل وجود ، فإما واجب وإما ممكن .

فإن كان واجبا ، فقد صح وجوده ، وهو المطلوب .

وإن كان ممكناً ، فكل ممكن ينتهي وجوده إلى واجب .

وشرع في تحقيقه بالتقسيم الذي ذكره ، وقال بعده : الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^(٢) ، إذ لو صدر عنه اثنان ، فمن حيثين مختلفين ، فإنه

المسألة الثالثة

في

توحيد واجب الوجود

قال ابن سينا : إن واجب الوجود لا يقال^(١) على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فإن وجود نوعه له بعينه إما أن يقتضيه ذات نوعه ، أو تقتضيه علة غير ذاته ؛

فإن كان يقتضيه ذات نوعه ، فوجود نوعه لا يكون إلا له .

وإن كان لعله ، فهو معلول .

قال : وكيف يمكن أن تكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين ، والشئان إنما يكونان اثنتين^(٢) إما بسبب المعنى ، وإما بسبب الحامل للمعنى ، وإما بسبب الوضع والمكان ، أو الوقت والزمان ، وبالجملة / ١٩ أ لعله من العلل .

وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى ، وإنما يختلفان بشيء غير^(٣) المعنى^(٤) .

ثم قال : واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده ، وواحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم بالسكم ولا بالمبادئ المقومة له ،

(١) مكتوبة في الأصل : لا يقابل .

(٢) مكتوبة في الأصل : اثنان .

(٣) مكتوبة في الأصل : عن .

(٤) ورد هذا النص في كتاب ابن سينا « النجاة » ص ٢٢٩ ، ٢٣٠ .

(١) ورد هذا النص كعنوان لفصل في كتاب النجاة لابن سينا ص ٢٣٠ .

(٢) الأصح : الا واحد ، لأن قوله : الا الواحد ، قد تفيد نفس معنى الواحد الأول ، الذي هو واجب الوجود الحق ، لكن « واحد » بلا أداة التعريف « ال » تعني أي واحد .

لو صدر عنه أ من حيث صدر عنه ب ، كان أ ب ، وهذا محال .

ثم الصادر عنه ، فيجوز أن يتحقق له أحياء مختلفة ، إذ هو ممكن الوجود باعتبار ذاته ، واجب الوجود باعتبار موجبه ؛

فليس يلزم أن يكون واحداً من كل وجه ، فليس يلزم أن يصدر عنه واحد ، فهو ذو اعتبارات وجهات عقلية .

فن حيث هو ممكن بذاته ، يصدر عنه نفس أو هيولى ؛

ومن حيث هو واجب بغيره ، يصدر عنه ٢٠ عقل أو صورة (١) .

(١) هذه هي نظرية الصدور أو القبيض التي سبقه إليها أبو نصر الفارابي ، ونظرية الصدور عبارة عن نظرية في كيفية الخلق وارتباط الحسوس بالمعقول . فابن سينا يرى أن الواحد — الله — لا يصدر عنه الا واحد ، لأن الاثنينية في الفعل تقتضي الاثنينية في الفاعل . ولما كان الفاعل واحداً ، فلا يصدر عنه الا واحد . ولا يجوز أن يكون أول صادر عنه جسماً ، لأن الجسم يتركب من هيولى وصورة ، أي يحتاج — حسب نظرية ابن سينا — الى علة ذات اعتبارين أو الى علتين ، ولذلك يستحيل صدوره عن الله الواحد . فلا يصدر عن الله تعالى الجسم ، وإنما يصدر عنه جوهر مجرد هو العقل الأول أو الصورة ، وذلك نتيجة أن الواجب علم ذاته . ذلك العقل علم الأول وعلم ذاته ، فبعلمه الأول ، صدر عنه عقل ، وبعلم ما دون الأول ، وجب عنه نفس الفلك ، وهكذا الى أن فصل الى العقل الأخير الذي يقال له العقل الفعال ، وواجب الصور .

وهذا هو تفسيره للكثرة الموجودة في العالم ، مع قوله بأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد .

(انظر الرسالة المرشدية ص ١٥ ، النجاة ص ٢٥١ ، ٢٧٣ وما بعدها ، الشفاء

٤٠٢/٢ وما بعدها) .

الفصل

الاعتراض عليه من جهة التناقض في كلامه

والخلل في أقسامه ، لا في حكم المسألة ، فان للتوحيد حكم متفق عليه .

فالتناقض الأول :

قوله الأول : إن واجب الوجود لا يقال على كثيرين ؛

وقوله : ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، فالنوع

لا يقال إلا على كثيرين ؛

فكيف أطلق لفظ النوع على واجب الوجود ، [وواجب الوجود]

لا يقال إلا على ذات وموجود لا يشارك في الاسم غيره ؟

دع الرسم والحد ، فانهما فوق الاسم المجرد .

التناقض الثاني :

أنك أخذت الوجود مطلقاً ، وجعلته موضوع العلم الإلهي ، وتكلمت

في لوازمه ، ثم جعلت واجب الوجود من أقسامه ولواحقه ، ثم تكلمت في

لوازم واجب الوجود مطلقاً بأنه حق وأنه تام وأنه علة ومبدأ ، ثم تكلمت

في إثبات واجب الوجود وبرهنت عليه ، فلو لا أنك وضعته نوعاً أو في حكم

نوع ، أو عاماً أو في حكم عام ، وإلا لما ذكرت هذه الفصول أخذاً بنوعيته .

ولذا لم يكن نوعه لغير ٢٠ ذاته ، فقد أخذه بعينيته . فالعين مثل

زيد ، لا يؤخذ تارة باطلاق ، فيذكر لوازمه ولواحقه ، وتارة بعين . فيذكر

لوازمه ولواحقه . فانه إذا أخذ باطلاق ، خرج عن أن يكون زيد عيناً .

التناقض الثالث :

قوله : واجب الوجود واحد من جهة كذا ، وواحد من جهة كذا ، وعدد سبعة أوجه (١) .

أقول : إنما يكون واحد من كل وجه ، إذا لم يكن له وجوه ألبنة .
والواحد المطلق ، مالا كثرة فيه .

وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات ، تنافي الوحدة المطلقة الخالصة .

وإن قال : إن هذه الكثرة ترجع إلى السلوب والإضافات ، أو إلى الوجوه والاعتبارات ، فقد تكلمنا عليه بما فيه مقتنع .

التناقض الرابع :

قال : ولا يمكن أن يقال إن واجبي الوجود لا يشتركان في شيء ، فكيف وهما يشتركان في الوجود ووجوب الوجود والبراهة عن الموضوع ١٩

وهذا الاعتراف منه يرفع جميع كلماته السابقة وتناقضها ، فبكانه قصر الاشتراك المانع من الوحدة ، الواجب للائتينية على الاشتراك ٢١ في المعنى بالتواطؤ فقط ، ولم يعلم أن الاشتراك في المعنى الذي يهم ، يستدعي انفصالا في المعنى الذي يخص :

وذلك هو التكثر والتركيب ، وهو لازم لا مخلص عنه .

ثم نقول : قولك : إن وجوب الوجود لا يقال على كثيرين ، ولا يجوز أن يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته ، منافض لقولك بأن الوجود

(١) انظر كتاب النجاة لابن سينا ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، الإشارات والتنبيهات .
قسم الإلهيات ٤٦٤/٣ وما بعدها ، وغيرها .

يقال على كثيرين . ولا يجوز أن يكون نوع [واجب] الوجود لغير ذاته ، ومنع ذلك وجوب الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته .

فهل قلت في الواجب إنه يقال على كثيرين ، ومع ذلك وجود الواجب لذاته لا لشيء آخر غير ذاته ١٩

هلي أنك قد صرحت بالقول على كثيرين .

وأقول : من الجواهر ما يمتاز بذاته وحقيقته عن مثله أو خلافه ، من غير أن يشترك في جنس وينفصل بفصل ، كالعقول المفارقة . فإنه ليس لها شيئاً تشترك فيه كالجنس أو المادة ، و شيء تمايز به كالفصل أو كالصورة ، ومع ذلك هي متباينة الحقائق متباينة [الصور] (١) بذاتها لا بشيء آخر .

فهل قلت في واجبي الوجود كذلك ، وقـ[لت إن] وجود نوعه إما أن تقتضيه ذات نوعه أو يقتضيه (٢) ٢١ ب أعداد من الاحداث بلانهاية (٢) ؟

(١) يباض بالأصل .

(٢) جاء في كتاب نصير الدين الطوسي « مصارع المصارع » على لسان الشهرستاني — نقلا عن كتابه « مصارعة الفلاسفة » — النص الذي سألحه بعد . وكما سبق القول ، يبدو أن النسخة التي اطلع عليها الطوسي ، ونقل منها ، غير النسخة التي بين أيدينا ، يتبين ذلك من الزيادات الواردة بها على أنها قول الشهرستاني .

وسادونها هنا كما جاء بها الطوسي ، دون تدوين رد الطوسي ، وذلك لطول النص عن متن الكتاب الذي أحققه ، حيث استغرق في كتاب الطوسي من ل ٩٢ الى ل ١٢٧ ، ومن أراد الاستزادة ، فليرجع الى كتاب « مصارع المصارع » الذي سيصدر قريباً بإذن الله .

واليك النص الذي وجدته في « مصارع المصارع » :

(وعلى قوله واجب الوجود واحد من جهة تامة وجوده ، وأنه لم يفسر التامة ولم يعلم أن التامة نفس له .

وقد قال بعض الحكماء الغناء الأكثر لمن له الخلق والأمر ، جيل ربنا وتعالى أن يوصف بالتمام فضلا عن أن يوصف بالنقص ، فهو متمم كل تام ومكمل كل ناقص . فان عني بالتامة أنه المتمم لكل تام ، فهو صحيح . لكنه يجب أن يطرده هذه القضية في كل صفة حتى في الوجود ، فيقول : هو موجود بمعنى أنه موجود كل موجود ، وواجب الوجود بمعنى أنه موجب كل وجود ، وعالم بمعنى أنه معلم كل عالم ، وقادر بمعنى أنه مقدر كل قادر ، وليس ذلك على منهاج الرجل . ولو كان ذلك مذهبه ، لما قضى بعموم الوجود وشموله ، وحكم بأن الوجود من الأسماء المشتركة المختصة كما بيناه قبل / ٩٣ .

وما ذكره أنه واحد من جهة أن حده له ، وواحد من جهة أنه لا ينقسم ، كل ذلك وحدات لواحد واحد من مخلوقاته تعالى ، وسلبها عنه وإيجابها له ، نقص / ٩٤ .

والماهية إما أن تكون ماهية مشتركة كالحيوان للإنسان والفرس والحمار ، أو ماهية خاصة غير مشتركة كالإنسان ، فلا اشتراك في وجود واجب الوجود ولا خصوص .

فإلّا بالرجل يستعمل لفظ الماهية والتنوعية في كل ورد وصدر ، وهو لا يعقدها حقيقة ، ولم يقرر المفارقات ماهيات مركبة من أجناس وفصول ، بل ذكر تمايزها بمفاهيمها البسيطة غير المركبة ، فكيف أوهم في حق واجب الوجود بالماهية والتنوعية وإثبات الجفسيية والفصلية / ٩٥ ؟

وما ذكر من البرهان على أنه مستند المسكنات ، فهو صحيح لا بأس به ولا اعتراض عليه ، غير أنه ضبط على الناظر بذكر أقسام هو مستغنى عنها ، أراد بها الكشف والبيان ، فزاد بها اللبس والتعمية . والعلم نقطة كثرتها الجهال .

وأما قوله أن الواحد لا يصدر / ٩٦ عنه إلا الواحد . يقال له : ما المعنى بالصدر عنه ؟ أتعنى بالصدر الإيجاد ، أم تعنى به الإيجاب ؟ فإن الإيجاد إعطاء الوجود والإيجاب إعطاء الوجوب .

والممكن بذاته ، فأنما يحتاج إلى الواجب بذاته في استفادة الوجود لا الوجوب ، فالوجوب يلزم الوجود ، [والوجود] لا يلزم الوجوب ، وسنعود إلى تقرير ذلك في مسألة حدوث العالم .

وما ذكر أن / ٩٧ صدور الصلدين المختلفين فأنما يكون من وجهين مختلفين ، مصادرة على المطلوب ، ولا يبقى له إلا انكار محض واستبعاد صرف .

وأمكننا تقرير ذلك في الطبيعيات ، إذ قد صدر حرارة وبرودة من شيء واحد من وجه واحد ، ولكن من جوهرين مختلفين . وكذلك يصدر سواد وبياض من الشمس في مادتين ، وجود وذوب في جسمين ، فكيف في الجواهر العقلية ؟ / ٩٨ .

ثم مثل بهذه الوجوه ولم يوجب تكثراً في ذات واجب الوجود ، فإنه قد اعترف بتقرير ذلك في مواضع ، وبرع هنا إلى السلوب والاضافات ، وذلك لا يوجب تكثراً في الذات .

واعترف بمثل ذلك في العقل الأول . وقد صدر منه لكل وجه واعتبار موجود من الموجودات ، ثم إن لم يصدر من الواحد / ٩٩ إلا واحد ، فيلزم أن لا يصدر من اثنين إلا اثنان . فإنه لمن صدر عنه ثلاثة أو أربعة أو أكثر ، فمن وجوه مختلفة ، وقد فرض له وجهان لا غير ، فنسبة الزائد إلى وجهين كنسبة الزائد إلى وجه واحد ، ونسبة العشرة إلى الخمسة كنسبة الاثنين إلى الواحد / ١٠١ .

قال ابن سينا في « النجاة » جواباً عن أمثال هذه الالتزامات : المعلوم الأول ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بالأول . فوجوب وجوده عقلي ، وهو يعقل ذاته ويعقل الأول ، إلى أن يقول : ماله بذاته إمكان الوجود ، وما له من الأول وجوب الوجود ، ثم كثرة أن يعقل ذاته ويعقل الأول كثرة لازمة لوجوب وجوده على الأول .

فكثرت هذه الاعتبارات ، بسبب أن كان ممكن الوجود بذاته لم يؤثر فيما هو له بذاته ، بخلاف حال واجب الوجود . فإن الكثرة تؤثر فيما هو له بذاته ، وهو التوحيد ، بأنه واجب الوجود .

عليه قلت : بلى ، ماله باعتبار من ذاته إمكان الوجود ، وإمكان الوجود غير الوجود ، فله طبيعة عدمية . والعدم لا يوجد موجوداً ، فلا يجب بوجوده / ١٠٢ .

ووجوب الوجود له غير ذاتي ، بل هو لازم ، واللازم لا يوجد ذاتاً موجوداً مقصوداً .

وليس للعقل إذا ما يناسب الصدور عنه والإيجاد به . ولذلك هو ممكن . وله هذا الحكم ، فلا يوجد الكائنات إلا الله تعالى ، الواجب وجوده بذاته ، فيجب أن تنسب المستكنات كلها إليه نسبة واحدة لا بتوسط عقل ونفس وطبيعة / ١٠٣ .

وأما كونه عقلاً ، فعبارة عن تجرده عن المادة . والتجرد عن المادة نفى المادة عنه ، والنفى المطلق عنه أو نفى شيء عنه ، كيف يناسب جوهر عقلياً هو من أشرف الموجودات ! فإذا ليس في العقل وجه ما يناسب الإيجاب والإبداع ، فيجب أن يضاف الشكل إلى واجب الوجود بذاته / ١٠٤ .

قال ابن سينا : الإمكان له طبيعة عدمية فيناسب ما له طبيعة عدمية ، وهو المهيولى والوجوب له طبيعة وجودية ، فيناسب ما له طبيعة وجودية ، وهو الصورة . وما يعقل ذاته مجرداً عن المادة ، ناسب عقلاً مجرداً عن المادة أو نفساً كلية ، وما يعقل الأول عقولاً مفارقة ونفوساً مدبرة . ثم هذه المناسبات لا تحضر من معلوم ، فالعقل لا يقتضى بالتحصيل

عددته في عدد معلوم ، لكن الرصد قد دل على أن الأفلاك تسعة ، وقام الدليل على أن لكل فلك نفساً ، ولكل نفس عقلاً ، والعقول المفارقة تسعة والنفوس تسع .

ثم اعترض على ذلك فقال : أتميم أنفسكم معاشير الحكماء عن استنباط أمثال هذه المعاني الدقيقة التي لا يرتضيها الفقيه لنفسه في مظان المظنونات ، ولا يربط بها حكماً من الشرعيات ، فكيف الحكيم الذي يتكلم في أعلى علوم الاهليات / ١٠٥ ؟

أليس الامكان قضية شاملة لجميع الممكنات ؟ فلئن كان العقل الأول باعتبار امكانه مبدعاً للهوى التي لها طبيعة عدمية ، فكل موجود ممكن حاله في الامكان حال العقل الأول ، فليصلح مبدعاً للهوى .

ولئن كان العقل باعتبار وجوب وجوده بالأول مبدعاً للصورة التي لها طبيعة وجودية ، فكل موجود واجب بالغير حاله في الوجوب حال العقل الأول ، فليصلح مبدعاً للصورة ، وليس الأمر كذلك / ١٠٦ .

ولو عكس الأمر في ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الأول آخراً والجسم المركب أولاً ، لم يكن الأمر بذلك المستبعد الذي قرره ، فإن الجسم إنما يتكرر بالصورة والهوى ، والعقل يتكرر بالوجوب والامكان . فالصورة كالوجوب والهوى كالامكان ، وإذا جاز أن يصدر عنه شيء هو هوى وصورة ولا يتكرر الواجب به كما لم يتكرر بذلك / ١٠٧ .

وقول : لو كان العقل الأول من حيث امكانه مكانه موجباً للهوى ، ومن حيث وجوبه موجباً للصورة ، لكان الموجود الثاني بعد العقل الأول هو الجسم المركب من مادة وصورة ، ولكانت المفارقات بعده في الوجود . وهذا خلاف ما أوردوه في كتبهم في ترتيب الموجودات .

وربما يقول ابن سينا في بعض تعاليقه : أن العقل الأول بما يعقل ذاته ، يصدر عنه نفس ، وبما يعقل الأول ، يصدر عنه عقل / ١٠٨ .

وربما يقول في بعض مصنفاته : أنه يصدر عنه ثيف وأربعون عقلاً هي المفارقات . وقد تحبط كلامه في هذا الموضع عامة التخطي ، فلم يمكنه أن يورد ذلك بناء على برهان قوي وصرط مستقيم . ومن تعاطى علم ما فوقه ، ابتلى بجهل ما تحته / ١٠٩ .

وقول : مثل هذه الوجوه والاعتبارات التي في العقل الأول ، لو أوجبت موجودات عقلية مما متكررة بأعيانها ولم توجب كثرة في ذات العقل ، لجاز أن يصدر عن الواجب بمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقلية مما متكررة بأعيانها ، ولا يوجب ذلك كثرة في ذات واجب الوجود حتى يقال : بأن يعقل ذاته ، صدر عنه عقل ، وبأن وجب وجوده ، فاضت عنه نفس ، وبأن عقل العقل الأول ، صدر عنه اما صورة أو هوى وصورة الى غير ذلك من التعسكات .

فلا يمتاز وجه عن وجه ، ولا اعتبار عن اعتبار / ١١٠ .

وبوجه آخر : إذا كان واجب الوجود واحداً من كل وجه ، وأوجب عقلاً واحداً من كل وجه ، فليوجب العقل أيضاً واحداً من كل وجه . فإنه إنما يوجب باعتبار ما استفاده من وجبه لا باعتبار ما له بذاته حتى يلزم أن يترتب الموجود من آحاد متسلسلة الأعداد متعاقبة / ١١١ وأعيان مختلفة . والوجود يخالف ذلك ، فهو خلف . وهذا منشأ الكثرة .

ومن أهل الملل زرادشت قال : إذا صدر عن الأول ملك سماه يزدان ، حدث من ظله شيطان سماه أهرمن . وجعل ذلك الملك مبدعاً للخيرات ، وذلك الشيطان مبدعاً للشرور . فكانت جعل الملك طبيعة وجودية ، والشيطان طبيعة عدمية / ١١٢ وهذا بعينه كلام هذا القائل من الحكماء حيث قال : إذا صدر عقل ، لزم أن يكون هو غير الأول ، فغيرته هي ذاته التي ليست موجوداً الا من الأول .

وبوجه آخر : لا يجوز أن تصدر الكثرة عن الواجب ، فإن قول الكثرة في الموجب لم يكن مستفاداً من الموجب ، بل من حيث ذاته أنه ممكن وواجب بالغير . والكثرة في الموجب لم تكن باعتبار ذاته ، بل كان / ١١٣ باعتبار الاضافة والسلب . وكثرة الاضافات لا توجب الكثرة في الذات .

وبوجه آخر نقول : لو عقل واجب الوجود اثنين ، لزم أن يكون عن جهتين مختلفتين . أليس عقله ابداعه عند الرجل ، ولا فرق بين عقل وابداع ؟

فاذا جاز أن يعقل اثنين كليين ، جاز أن يبدع اثنين كليين ، الا أن يلزم هذا البديع الشفع ، فيقول : لا يعقل الا واحداً كما لا يبدع الا واحداً ، وترك مذهبه أنه يعقل الأشياء من حيث كليتها وأسبابها . وحيث يلزم أن لا يعقل الا ذاته ، وذلك أشنع / ١١٤ .

وها هنا موضع بحث ، [هل] الوحدة تطلق على الواجب بذاته وعلى العقل وعلى النفس وعلى سائر الموجودات بأي معنى ، اما بالتواطؤ ، أم بالتشكيك ، أم بالاشتراك ؟ فإن كان بالتواطؤ ، فليصلح جنساً ولينفصل كل نوع بفصل ، وذلك هو التركيب .

وان كان بالتشكيك ، فليصلح عاماً ولينفصل كل نوع بخاس لازم ، وهو أيضاً تركيب .

وان كان بالاشتراك ، فلنميز بين وحدة ووحدة بالحقائق الذاتية ، فإن المفتركين في الاسم يتباينان بالحقائق والمعاني الذاتية والأزمنة . وإذا لم يتبين التباين ، كان الكلام في وحدة الباري تعالى لئلا .

فلنميز ذلك ، ولنذكر أقسام الوحدة ، حتى إذا قلنا انه تعالى واحد لا كالأحاد ، كان التوحيد خاصاً / ١١٥ .

فلنذكر الفصل المهود في أواخر المسائل ، وإذا أعيتك جاراتك فمولى على ذى بيتك .
أعاذنا الله تعالى من الخطأ والزلل .

المختار الحق : إذا كان مصدر البرهان على إثبات واجب الوجود بذاته ، هو انقسام الموجود الى واجب لذاته وممكن لذاته ، وتبين أن الوجود من الأسماء المشتركة لا المتواطئة ، وظهر / ١١٦ أن المشككة في حكم المتواطئة ، فالتقسيم لا ينتمى له . والتقسيم طريق البرهان لابن سينا ومن تابعه ، والتقسيم لا يرد على المشتركة .

ثم منهاج الأنبياء ما نحن نقرره ، فنقول : البارئ تعالى أعرف من أن يدل على وجوده بشيء . فالعروة لله تعالى فطرة / ١١٧ ، ومن أنكره ، فقد أنكر نفسه .
وان من أنكره ، فقد أقر به ، اذ هو الحاكم المطلق . ومن أنكر أن لا حاكم ، فقد حكم لإنكاره اقراراً ونفيه اثباتاً .

وكذا أن الامكان في الممكنات كلها أمر ذاتي لها ، واحتياج الممكن الى مرجع آخر ضروري ، فيستدعى مرجعاً محتاجاً اليه ، غير ممكن ، أى غير محتاج الى غيره / ١١٨ .

كذلك المتنازعات اذا ازدوجت ، أو المزدوجات اذا اجتمعت ، احتاجت الى جامع غنى على الاطلاق .

والغنى المطلق لا يحقق في اثنين ، لأن كل / ١١٩ واحد منهما محتاج ومحتاج اليه في أن يكون اثنين .

والغنى المطلق هو الصمد ، وهو الله الأحد الصمد ، وذلك هو المذكور في سورة الاخلاص .

وعن هذا كان دعوة الأنبياء عليهم السلام بالتوحيد . أعنى قول : لا اله الا الله ، اذ الاثبات كان مفروغاً عنه . ولهذا كان الإنكار من الخصماء مقصوراً على التوحيد فقط ، « ذلكم بأنه اذا دعى الله وحده كفرتم » ، « واذا ذكر الله وحده اشمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة » ، « واذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولوا على أدبارهم نفوراً » .

فظهر أن الدعوة أولاً كانت / ١٢٠ الى التوحيد ، اذ لا منكر في العالم لاله الصانع الحكيم . انما الإنكار في التوحيد فقط . والبرهان على التوحيد ما ذكرناه من أساس سورة الاخلاص .

ثم الوحدة على أقسام : وحدة هي مصدر العدد ومبدؤه ، كما نقول : واحد ، اثنان والعدد مركب منهما . وحيث ما زاد العدد ، نقص نسبة الواحد اليه . والوحدة بهذا المعنى لا تليق بجلال الله تعالى ، اذ لا يجوز أن يتركب منه العدد والمعدود / ١٢١ .

ووحدة هي ملازمة للعدد والمعدود ، كما نقول في كل جملة أنها واحدة . فان العشرة من حيث أنها عشرة جملة واحدة . وكما نقول انسان واحد وفرس واحد ، وهذه الوحدة أيضاً لا تليق بجلال الله تعالى ، فليس هو جملة حتى نتحقق له وحدة الجملة .

وكذلك وحدة النوع ووحدة الجنس ووحدة العين المشار اليها حساً وعقلاً ، بل الوحدة تطلق عليمه تعالى وعلى الموجودات بالاشتراك الحضي ، وهو واحد لا كالأحاد المذكورة ، واحد يصدر عنه الوحدة . والكثرة والمتقابلان ، واحد بمعنى أنه يوجد الأحاد فينفرد بالوحدانية ثم أفاضها على خلقه .

والوحدانية والموجودية له من غير ضد يضاده أو ندي يماثله . « فلا تجعروا لله أنداداً وأنتم تعلمون » .

وأما ابداعه للكائنات مشككة ، أو ابداعه العقل الواحد اذ هو واحد ، فقد ورد الالتزام على المذهبين جميعاً . فان وجود الكثرة عنه ومصدرها منه توجب تكثر وجوه / ١٢٢ واعتبارات في ذاته تعالى . وجود الواحد عن الواحد يقتضى مناسبة بين الموجب والموجب أو يقتضى اتحاد الموجب من كل جهة ووجه ، وكلا الوجهين باطل .

بل كلا الوجهين صحيح ، فان عموم الاضافة وخصوصها مذكور في التنزيل ومعتول عند أهل العقل . قال الله تعالى ، ان كل من في السموات والأرض الا آتى الرحمن عبداً . وهذا لعموم الاضافة اليه .

قال عز وجل « وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا » . وهذا لخصوص الاضافة اليه .

وقد يتخصص العام درجة فدرجة الى أن ينتهى الى واحد يكون عبداً / ١٢٣ . كما يعم الخاص درجة فدرجة الى أن ينتهى الى الكل .

فعباد الله العليون الملائكة المقربون ، وحكم الروح الذى يقوم صفاً والملائكة صفاً ، حكم الكل مع الأجزاء أو العقل الأول الفعال مع المفارقات المديرات أمراً .

وكما أن العموم والخصوص معقولان / ١٢٤ ومسموعان في العبردية ، كذلك يجرى حكمهما في الابداع والخلق واطافة الربوبية الى العباد بقوله تعالى « رب العالمين » ، « رب موسى وهارون » .

ثم اعلم أن ما ورد في الكتب الإلهية من عموم النسبة وخصوصها ، فهو أحق أن يتبع من قول الفلاسفة أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، وسائر الموجودات تضاف اليه بتوسط ذلك الواحد على طريق اللزوم والتبعية ، فان نسبة ذلك الواحد عنه لازم ذاته . فالفرق بين القسمين ؟ / ١٢٥ .

• • • • •

ولم لا يجوز أن يضاف الكل إليه على وتيرة واحدة من غير فرق بين ما صدر عنه بالذات من غير واسطة ، وبالقصد الأول لا بالقصد الثاني ، وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك .

والسرفيه أن الجهة التي بها تحتاج الممكنات إلى المبدع ، هو وجودها الممكن ، والموجودات في هذه الجهة على السواء . فلا فرق بين المجردة عن المادة وبين الملابس للمادة في جهة الامكان ولا في الوجود الممكن ، وإنما يتفاضل القسمان من وجه آخر ، فينبغي أن يكون المبدأ الأول مبداً للكل على نمط واحد ، والمتوسطات في البين لتفاضل الدرجات / ١٢٦ .

أليس العقل الواهب للصور مفيض الصور على المواد المختلفة افاضة واحدة ولا تتكثر ذاتها بتكثرها ، وتكون نسبة جميعها إليه نسبة واحدة . ولا يقال انه من حيث يصدر عنه بياض في مادة وسواد في مادة ، يحدث له حقيقتان وجهتان حتى تتكثر ذاته بتكثر الصور التي لا نهاية لها ، كذلك القول في واجب الوجود لذاته ؟

فإن قيل ان العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات ، لأنه ممكن في ذاته ، واجب بالواجب ويعقل ذاته وعليته ومعلوله الى غير ذلك من وجوه التكثر ، بخلاف واجب الوجود لذاته ، فإنه واحد / ١٢٧ من كل وجه قبل هذه الاعتبارات ، ليس يدفع وجه الالتزام ؛

فإن كثرة الصادر لو أوجبت كثرة في ذات المصدر ، لتعددت الوجوه بتعدد الصادر عنه ولكافت تلك الوجوه مجتمعة في ذاته بلا نهاية .

ولا شك أن ذات واهب الصور ، لم تشمل على أعداد من الأحيات بلا نهاية) .

الى هنا ينتهي النقص الذي سقط من « مصارعة الفلاسفة » للشهرستاني ، والذي ورد في « مصارع المصارع » للطوسي .

وقد استغرق نص الشهرستاني ورد الطوسي عليه من اللوحة ٩٢ الى اللوحة ١٢٧ ، مما دعاني الى عدم تدوين رد الطوسي خوف الاسهاب الذي يبعد القارئ عن نص الشهرستاني . مكتفية بتدوين نص الشهرستاني — فإلا عن الطوسي — دون تعليق ، أو — حتى — تفريج الآيات .

على أن تخريج الآيات سيكون في الفهرس الخاص بها في نهاية المخطوط .

أليس العقل الأول ، لما كانت في ذاته واجبات محصورة ، صدرت [عنه] موجودات محصورة ، مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للأفلاك . أو كانت محصورة في ثلاثة أوجه تحدث عنها ثلاثة : عقل ونفس وهوى ، على اختلاف المذاهب في هذه المسألة .

وبالجملة ، علم من ذلك أن نسبة الكل إلى واجب الوجود على قضية واحدة ، يستوى فيها الواحد والكثير ، والجوهر والعرض ، والمجرد عن المادة والملابس لها .

« وهو على كل شيء قدير » (١) .

اللهم انفعنا بما علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به ، بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام .

واحد في ذاته لا يتكرر به . أما أنه معقول ، فألذلك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود ، غير ممنوع عليها أن تعقل . وإنما يعرض لها أن لا تعقل ، إذا كانت في المادة ومع عوارض المادة ، فإنها من حيث هي كذلك ، محسوسة أو متخيلة ^(١) .

والوجود إذا جرد عن هذا المائق ، كان وجوداً وماهية معقولة ^(٢) . وكل ما هو بذاته ، مجرد عن المادة والعوارض المادية ، فيما هو / ٢٢ ب مجرد ، هو عقل ^(٣) .

وبما يعتبر له [من] أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته . وبما يعتبر له [من] أن ذاته له هوية ^(٤) مجردة ، فهو عاقل لذاته . ثم قال بعد ذلك : إن نفس كونه معقولا وعاقلا ، لا يوجب أن يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار . فإنه ليس تحصيل الأمرين إلا

(١) هذا المعنى عند ابن سينا ورد في « النجاة » ص ٢٤٣ ، ونس كلامه :

(واذ قد ثبت واجب الوجود (فنقول) انه بذاته عقل وعاقل ومعقول . أما أنه معقول الماهية ، فلذلك تعرف أن طبيعة الوجود بما هي طبيعة الوجود ، وطبيعة أقسام الوجود بما هي كذلك ، غير ممنوع عليها أن تعقل ، وإنما يعرض لها أن لا تعقل إذا كانت في المادة أو مكنوفة بعوارض المادة ، فإنها من حيث هي كذلك محسوسة أو متخيلة .

(٢) انظر ص ٢٤٤ من النجاة .

(٣) يقول ابن سينا في النجاة ص ٢٤٤ ما هذا نصه :

(وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض ، فهو بذاته معقول . والأول الواجب الوجود مجرد عن المادة وعوارض المادة ، فهو بما هو ، هو مجرد عقل ، وبما يعتبر له من أن هويته المجردة لذاته ، فهو معقول لذاته) .

(٤) هكذا في كتاب النجاة ص ٢٤٤ ، وفي « مصارعة الفلاسفة » هويته .

(م ٨ — مصارعة الفلاسفة)

المسألة الرابعة

في

علم واجب الوجود

وتعلقه

بالكلي والجزئي

اعلم أن المتكلمين قد أثبتوا كون الباري تعالى عالماً بجميع المعلومات بطريقهم من النظر في أفعاله واشتغالها على الإحكام والإتقان ، وادعوا علم الضرورة في أن كل فعل محكم متقن ، انتسب إلى فاعل ، فيجب أن يكون فاعله عالماً به / ٢٢ أ من كل وجه .

وانتسب هذا الحكم على بعضهم ، إذ وجدوا الفاعلين في الشاهد قد انتسب إليهم الفعل من كل وجه ، ولم يكن فاعله عالماً به من كل وجه .

والفلاسفة تنكبوا ^(١) هذه الطريقة ، فبعض القدماء منهم صاروا إلى أن العلم صورة المعلوم عند العالم ، ويستحيل أن يكون الأول ذات وصورة في الذات ، فيكون هو وصورة ، أو ذو صورة . ويتعالى عن ذلك ؛

بل هذا صفة العقل الأول ، إذ صور الموجودات حاضرة عنده ، مرتسمة فيه .

وقال ابن سينا : واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول ، وهو

(١) مكتوبة في الأصل : ينكبوا ، والأصح إنما كتبناه عاليه ، وينكبوا بمعنى : مالوا عن وتجنبوا .

[اعتبار] أن (١) له ماهية مجردة [هي] ذاته ، وأن ماهيته (٢) المجردة له .
فكونه عاقلاً ومعقولاً ، لا يوجب كثرة البنية .

ثم قال : هو مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، وهو
مبدأ للوجودات النامة بأعيانها والوجودات السكائنة الفاسدة بأنواعها
أولاً ، ويتوسط ذلك أشخاصها .

ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها ، بل يعقل كل شيء
على وجه كلي ، ولا يعزب عنه شيء جزئي (٣) .

ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء ، وإلا كان علمه انفعالياً ، بل
الأشياء تعلم منه ، وتصدر عنه ، ولا تتغير ذاته بتغير المعلوم .

وقال : ولا يجوز أن ترسم [ذاته] بشيء من معلوماته ومعلولاته ،
بل ترسم فيها صورة الوجود بعد ٢٣ أ لأن كان إمكان الوجود ، فالإمكان
لجميع الممكنات كالمادة (٤) لها ، والوجود كالصورة .

(١) مكتوبة في الأصل : أنه ، والأصح كما جاءت في النجاة ص ٢٤٥ : اعتبار
أن له .

(٢) مكتوبة في الأصل : ماهية ، وفي النجاة ص ٢٤٥ : ماهية مجردة .

(٣) كان موضوع العلم الإلهي من المواضع الهامة التي شغلت أذهان المفكرين والفلاسفة
في القرنين الخامس والسادس الهجريين . وقامت خلافات عديدة بين القائلين بأن الله تعالى
لا يعلم إلا السكيات وبين القائلين بأنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء ولا في الأرض إلا
علمها . وكان من نتائج هذه الاختلافات أن تصدى الإمام الغزالي للفلاسفة بالرد على هذه
المسألة في كتابه المعروف «تهافت الفلاسفة» الذي كفر فيه الفلاسفة في ثلاث مسائل منها
أن علم الله تعالى كلي . (انظر تهافت الفلاسفة ص ٢٠٦ وما بعدها ط . الرابعة) .

وقد شغلت هذه المسألة أيضاً الإمام الشهرستاني ، وجعلها إحدى المسائل السبع التي
رد فيها على ابن سينا ، كما كانت بينه وبين بعض معاصريه — أعني الأيلاق وغيره —
مساجلات بشأن موضوع العلم الإلهي . (انظر بحثنا : الشهرستاني وآراؤه السكلامية
والفلسفية ص ٨٩ ، ٢٥٧ وما بعدها) .

(٤) مكتوبة في الأصل : والمادة .

وواجب الوجود يرى عن طبيعة الإمكان والعدم اللذان هما منبعها
الشر ، والله أعلم .

الاعتراض عليه بالتناقض في كلامه

والنقض المقصوده ومراه

التناقض الأول :

قوله : فيما يعتبر أنه مجرد عقل ، وبما يعتبر أنه كذا وكذا ، فقد نص
على اعتبارات ثلاث ، حتى أثبت كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً .

ثم قال بعد ذلك : إنه لا يوجب ذلك اثنتين في الاعتبار ، فكيف
ناقض آخر كلامه أوله ١٤

التناقض الثاني :

قال : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ؛

وهذا يشعر بأنه أبداع ثم عقل .

فقال بعده : عقله وعلمه فعلى لا انفعالي ؛

وهذا يشعر بأنه عقل ثم أبداع .

وقال في بعض مواضع آخر من كتاب «الشفاء» : عقله عين إبداعه ،
وإبداعه عين عقله ، فترفع الانشائية بين العقل والإبداع (١) .

وهذا في اللفظ والمعنى تناقض ظاهر .

(١) انظر الشفاء لابن سينا (الالهييات) ٣٥٦/٢ وما بعدها ط . بيروت ١٣٨٠ هـ

١٩٦٠ م

التناقض الثالث :

قوله : هو مبدأ كل وجود ، فيعقل من / ٢٣ ب ذاته ما هو مبدأ له .

وقوله : يعقل ذاته لذاته .

فقد فسر العقل بالإبداع في موضع ، وفسر العقل بالتجريد في موضع (١) ، وهذا تهافت لا يمتدى إليه .

وأما النقص والإلزام عليه

أقول : نصصت على اعتبارات ثلاث في ذات واجب الوجود ، وفسرت كل اعتبار بمعنى صحيح ، لا يفهم أحدها من الآخر ، وذلك تثليث (٢) صريح ، وتعالى أن يكون ثالث ثلاثة .

وليس هذا تشنيعاً بل لإلزام التكثر في ذاته ، من حيث الاعتبار والاعتبار ، كما لزمت النصارى من حيث الأقسام والأقسام .

ولا يغنيه اعتذاره عن كثرة الاعتبارات : ذلك لا يوجب اثنين في الذات ، لأن ما به صح اعتذاره حتى نفي الإثنين ، وهو تحصيل الأمرين ،

(١) ذكر نصير الدين الطوسي في رده على الشهرستاني في « مصارع المصارع » نصاً للشهرستاني يفيد نفس هذا المعنى ، لكن يختلف معه في العبارات . قال في ل ١٣٤ :

(وقوله : يعقل ذاته بما يعتبر له أن له هوية مجردة ، فقد فسر العقل بالإبداع ، وهو أمر إيجابي ، وفسر العقل بالتجريد في موضع ، وهو أمر سلبي ، وهذا تهافت . هو فسر العقل بالإبداع ، فإن كان بينهما تراخ ، فكيف جعل الإبداع لغيره ، وإن كان هو لغيره ، فلا بد من أن يكون هو هو . فكيف يشعر بأنه متأخر عن تفسيره الذي هو هو) .

(٢) مكتوبة في الأصل : تثبت .

أنه له ماهية مجردة [هي] ذاته ، وأن ماهيته المجردة له ترفع ما به كثرة الاعتبار بذاته .

فأباليه وضعها ثلاث اعتبارات ، ثم رفعها بهذا التفسير ، كالتصاري يضعون (١) التثليث في الأقسام ، ويرفعونه بالتوحيد في الجوهر ، ويقولون : واحد بالجوهر ، ثلاثة / ٢٤ بالأقسام .

وما زاد ابن سينا في هذا البيان إلا إشكالا على إشكال ، فإنه أدرج لفظ الماهية فيه ، [ف]أوهم أن له وجوداً و ماهية وجود أوجب أن تكون مجردة لذاتها ، وتجريدها تعقلها (٢) ، وتعقلها (٣) إبداعها .

فإن كان الوجود ، والماهية ، والتجريد ، والتعقل ، والإبداع ، عبارات مترادفة ، فلا يقيم بعضها مقام بعض ، حتى يقال إن التجريد تعقل ، والتعقل إبداع ، فالتجريد إبداع .

وإن كانت العبارات متباينة ، فلتدل كل عبارة على معنى لا تدل عليه العبارة الأخرى ، وذلك تكثر .

وأقول : من رأس أنت مطالب من جهة بعض أصحابك باثبات كون واجب الوجود عالماً ، عاقلاً ، ومعلوم ، وممقولا .

وما شرعت في البرهان عليه إلا بقولك : هو معقول الماهية ، فإن طبيعة الوجود وأقسامها لا يمتنع عليها أن تعقل ، وهذه مصادرة على المطلوب .

فإن النزاع واقع فيه ، والخلاف قائم عليك .

(١) مكتوبة في الأصل : يضعون .

(٢) ، (٣) مكتوبة في الأصل : تعقلها .

وأولئك الأصحاب يمنعون أن [يتعقل] وأن يعقل ، فإن التعقل :
ارتسام العقل بصورة المعقول ، فتعالى [الحق] أن يكون ذا صورة فتتعقل ،
سواء كانت الصورة/٢٤ ب جسمانية أو ماهية غير جسمانية .

وتعالى أن يعقل حتى يكون هو صورة ، بل هو فرق أن يعلم ويعلم .
وأنت ابتدأت البرهان بأن يعلم ، حتى تثبت أن يعلم ، وهم ناقشوك
في الأظهر .

فكيف تستدل بالأخفى على الأظهر ١٤

ثم دع كلامهم خلف قاف (١) ، وارجع إلى ما هو شاف كاف . إنك
أخذت الوجود بالعموم والتواطؤ موضوعاً ، وحكمت عاياه حكماً عاماً محمولاً ،
فن قال إن الوجود يطلق على واجب الوجود وعلى غيره بالاشتراك
أو بالتشكيك الذي هو في حكم الاشتراك ، لا نسلم [له] عموم هذا الحكم .

هذا كمن حكم على العين بأنها باصرة ، لا نسلم له تعميم الحكم في
قرص الشمس .

وأنت اعتقدت في الوجود نوع عموم ، فقد أخرجته في حق واجب
الوجود عن سائر الموجودات لإخراجها أبعد تباً عن الباصرة وقرص
الشمس .

فأنتكرت أن هذا الحكم لا يعمه عموم سائر الموجودات ١

وشئ آخر: وهو أنك انتصبت لإثبات أن يعقل ، [وتصديت لبيان] (٢)

(١) قال : جبل ، هو في عرف العرب الأقدمين الجبل المحيط بالأرض ، وقد
تصوروها مسطحة كالقرص المدور . (انظر المنجد ص ٤٠٣) .
(٢) مملووسة في الأصل .

أنه لا يمتنع أن يعقل . وإذا لم يمتنع (١) ، لا يجب أن يعقل [ما لم يقرن] (٢)
بـ ٢٥/٤ دليل آخر .

[وما] سمعنا منك دليلاً إلا قولك : وإنما يمرض لها أن لا تعقل إذا كانت
في المادة .

قيل : وليس المارض مقصوراً على السكون في المادة ، بل ربما يكون
عارض آخر . وكما أن المحسوس لا يرتسم في العقل من حيث هو محسوس ،
أى في مادة ، كذلك المعقول لا يرتسم في الحس من [حيث] هو معقول ،
أى لا في مادة .

فن يتعالى بجلاله عن الارتسام بشيء ، يتعالى أيضاً عن ارتسام شيء به .
وكما لا يدرك الشيء لشدة خفائه ، لا يدرك لشدة ظهوره ؛
فلم يكن المانع هو المادة ، أو هلائق المادة .

فيبطل قوله : إن طبيعة الوجود بما هو موجود ، لا يمتنع عليها أن تعقل .
وبطل حصر الموانع في المادة وعلائقها .

وعاد الطلب جذعاً ، والدست قائماً بينك وبين أصحابك ، إلى أن تصل
إلى الكلّي والجزئي ، إما أن يكون كلياً أو جزئياً .

ولو كان كلياً ، لما تصور أن يكون فعلياً ، [فإن] المسكون (٣) الكلّي يجب
أن يكون كلياً ، كما أن المسكون بالعالم الجزئي يجب أن يكون جزئياً .
ولا كلي في الأعيان البتة .

(١) الأصح : يمتنع .
(٢) مملووسة في الأصل .
(٣) الأصح : المسكون بالكلّي أو المسكون بالكلّي .

فأبه حدث ، [لم يحدث] على الوجه الذى أحدث به ، وما أحدث [به] ، لم يكن على (١) ٢٥ ب إبداع ذاته . بمعنى أنه عقول ذاته .

(١) يبدو واضحاً أن ما هنا نقصاً بين قوله : (وما أحدث به لم يكن على) ، وبين قوله بعد ذلك : (إبداع ذاته . . .) .

وبالرجوع الى « مصارع المصارع » للطوسى ، وجدت بالفعل أن الطوسى قد أورد نصوصاً ، نقلها عن كتاب « مصارعة الفلاسفة » للشهرستانى موجودة في النسخة التى بين أيدينا ولكن في صفحات متباعدة ، مع أنها متصلة المعنى بما سبق وبما يليها . وسأعقلها هنا بحسب ترتيب أفكارها . وسيكون ترتيبها كالآتي :

اللوحة ١٢٥ ، ثم ٢٦ ب ، ثم ١٢٧ ، ثم ٢٥ ب ، ثم ٢٦ ، ثم ٢٨ ب ، ثم ١٢٩ ، ثم ٢٧ ب ، ثم ٢٨ أ ، ثم ٢٩ ب .

وسأحتفظ في المتن عالياً بالنص مع عدم ترتيب لوحاته ، حفاظاً على شكل النسخة الأصلية — الوحيدة — التى بين أيدينا . وسأكتفى بالتفويض في الهامش .

ولذلك النص مرتباً :

آخر ل ٢٥ أ :

فأبه حدث ، [لم يحدث] على الوجه الذى أحدث به ، وما أحدث ، لم يكن على ٢٦ ب الوجه الذى حدث ؛ ولأن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم . فإن العلم بأن سيقدم زيد لا يبقى مع العلم بأن قدم . فأالجواب عن هذا الشك ؟

ونحن نقول له : قولك بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالجريد عن المادة كالتفريخ عن الجسمية وكالتفريخ عن سمات الجواهر والأعراض . فلم قلت لأنه إذا لم يكن في مادة ، وجب أن يكون عقلاً أى علماً وعالمًا . وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً أو عالمًا ، عقلاً أو عاقلاً ، وهو كسلب مالا يليق بجلاله ، لا يوجب لإثبات كونه عالمًا .

ثم نقول : أثبت اعتبارات في الواجب بذاته من كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وأثبت اعتبارات في العقل من كونه ممكنًا بذاته واجباً بغيره ، وهو أيضاً عقل لأنه مجرد عن المادة . وعاقول ومعقول لذاته ، لأن عقليته له ذاتية وماهية له لا من غيره ، فالذى اكتسب من غيره وجوده لا ماهيته . فإن كانت تلك [الاعتبارات] لا توجب كثرة في ذات واجب الوجود ، فلم [أوجب ذلك في] ٢٧ أ العقل الأول ، والسلب كالسلب والاضافة كالاضافة .

وإن أوجب الكثرة في ذات العقل الأول ، فلتوجب في واجب الوجود . ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود لإبداعاً واختراعاً ، ولا يوجب —

— صدورها عنه كثرة ، أو لا يضاف إلى العقل الأول كما لا يضاف إلى واجب الوجود . وهذا مما لا جواب عنه قطعاً .

وأما قوله : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فالقول عليه : أنه عقل ثم أبداع ثم عقل أم عقل وأبداع أم كان عقله لإبداعاً وإبداعه عقلاً ؟

فإن قال : عقل ثم أبداع ، لزم أن يكون المبدع شيئاً أو تقدير شيئاً حتى يبدعه . ويتعالى أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبداع ثم عقل ، لزم أن يكون عقله انفعالياً لا فعلياً .

وإن عقل وأبداع معاً ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبداع ؟

وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وإن قال : عقله لإبداعاً ، وإبداعه عقله — وهذا مذهب الرجل — فيلزم عليها أشياء : منها أن العقل والإبداع — إن كانا مترادفين — فليقل ٢٥ ب أبداع ذاته بمعنى أنه عقل ذاته .

ومنها : أن العقل قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً ، فليقل إن الإبداع قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .

ومنها : أنه يبطل قوله لأنه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، فإن تقديره يكون يعقل كل موجود ، فيعقل ما هو عاقل له ، وهذا تهافت .

ومنها : أنه يبطل قوله لأنه يعقل الموجودات التامة بأعيانها والسكائنة الفاسدة بأنواعها ويتوسط ذلك أشخاصها . فإن الأعيان والأشخاص تبديع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبديع . فلو كان العقل والإبداع مترادفين ، بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لأبدعت الأنواع من حيث هي أنواع على وجه كلى ، كما عقلت على وجه كلى . وليس ذلك مذهب الرجل .

ثم قال : ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها .

قول : إذا جاز أن يكون مبدأ للموجودات التامة بأعيانها ولم يتكرر بتكررها ، جاز أن يكون عاقلاً للمتغيرات ولا تتغير بتغيرها .

على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرنا ، فإنه ليس مبدأ للموجودات / ٢٦ أ التامة بأعيانها مما لا يتوسط العقل الأول ، فهو مبدأ لشيء واحد وعاقول لشيء واحد ، ويتوسط مبدع وعاقول للموجودات التامة بأعيانها والأنواع والأشخاص كذلك ، فإنه يعقل الأنواع ، ويتوسط يعقل الأشخاص . فنسبة الموجودات التامة التي هي المفارقات إلى العقل كنسبة —

== الأشخاص إلى النوع ، لأن النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل بنوعيته ثم يعقل الأشخاص . وهذا فرق بين الإبداع والذهن .

وأما قوله : بل يعقل كل شيء على وجه كلى ولا يعزب عنه شيء جزئى .

أقول : لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكائنات الفاسدات كذلك ، تخلص بالفرار إلى إثبات العلم بالكليات ثم الجزئيات تدرج تحت الكليات ضرورة وتبعاً . ومثال ذلك : العلم بأن يكون كسوف معين في وقت مخصوص ، لا يكون علماً بالكائن في وقت الكسوف ولا بالذي مضى من الكسوف ، فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم أو يكون علم آخر غير العلم الأول / ٢٨ ب لكن العلم بأن القمر إذا كان في برج كذا والشمس في مقابلته في برج مع سائر الأسباب التي توجب الكسوف ، فلا بد وأن يكون كسوف .

فهذا علم كلى لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحوال الكسوف وبعده على وتيرة واحدة . فظن ابن سينا أنه يمثل بهذا المثال يتخلص عن إلزام التمين . ولا خلاص ولات حين مناص .

فلينعم المجلس العالي في الالتزامات التي أوردتها عليه ، والمطالبات التي خففتها بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات مشهورة لا يقينيات ، والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين .

فأقول : توجهت عليه المطالبة بإثبات كونه تعالى عالماً من طريق المتكلم ، فانه يستدل بالأحكام والاتقان في الجزئيات ، وأنت لا تقول أنه يعلم الجزئيات لا تبعاً وضرورة وهو لا يصح للاستدلال به ؛ فان من طبع خاتماً منقوشاً على شجرة ، فظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع . ولربما لا يكون علماً بالنقش بل النقش قد جعل منه ضرورة وتبعاً للطبع ، والناقش غير / ٢٩ أ الطابع . فأنت بعد في مقام المطالبة من طريقك .

وتدخل على عنه في البيان قليلاً ، ونقول : سلمت كونه عالماً أى عقلاً وعاقلاً ، وقلت صدقت . قلنا : فلم قلت إن العلم على وجهين : كلى وجزئى . ولذا لم يجوز أن يكون جزئياً ، يجب أن يكون كلياً .

وما أنكرت على من يثبت علماً وراء القسمين . وهذا كمن يقول : العلم لما تصور ولما تصديق .

فيقال : لمن علم واجب الوجود ليس بقصور ولا تصديق .

أو يقال : العلم أولى ومكتسب .

فيقال : هم تنسك عمل من يثبت علماً غير أولى ولا مكتسب ؟

== ويكفى من حكم النظر تحقيق المطالبة الحاقة دون المثال ، لكنني أوردت المثال احترازاً عن وصمة المراء والجدال .

على أني أتخطى عنه قليلاً فأقول : إن كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم ، فتكثر المعلوم يوجب تكثر العلم ، حتى يلزم أن تكثر الذات بتكثر المعلومات ، أو يتعد معلومه حتى لا يعلم إلا معلوماً واحداً كما لم يبدع إلا عقلاً واحداً . ويتوسط بعلم سائر / ٢٧ ب المعلومات على الأزوم والاستتباع كما يتوسط مبدع [واحد يوجد] سائر الموجودات على الأزوم والاستتباع .

وعلى هذا الاعتبار سقط الحكم بأنه يعلم الكليات ، بل ليس يعلم بالذات إلا معلوماً واحداً .

وإذا كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بذاته وتعقله ذاته ، كان عاقلاً بذاته لذاته فقط ، وصار المعلوم الأول من الأزوم في العلم كما هو من الأزوم في الوجود ، فلا يعلم إلا ذاته فقط .

أبصر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئى إلى الكلى ثم إلى العقل الأول ثم إلى ذات واجب الوجود . وهذا بعينه مذهب قدماء الفلاسفة : أن العقل الأول يعقل ذاته بذاته فقط ، ولأنما يعقل العقل الأول وما بعده من الموجودات على الأزوم ، فلا يعقل الكليات من حيث أنها كليات لأنه يتكثر بتكثرها ، ولا الجزئيات من حيث أنها جزئيات لأنه يتغير بتغيرها . وعلمه أعلى من أن يكون كلياً أو جزئياً أو يعلم به عن ذاته الأعلى .

وأما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء / ٢٨ أ ولما كان علمه انفعالياً .

أقول : وهذه المسألة بينهم وبين المتكلمين أنه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع كونها أو بعده ، وأن العلم يتبع المعلوم ، فيتبين المعلوم على ما هو به ؛ أو المعلوم يتبع العلم ، وأن المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه أم لا يجوز أن يكون شيئاً ؟

فعلى مذهب الرجل علم واجب الوجود علم فعلى ، أعنى به أنه سبب وجود المعلوم ، ويلزم أنه لا يعلم ذاته ، إذ لا تكون ذاته . أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء علماً فعلياً ، وعلمه بذاته علماً انفعالياً ، وحيث لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه بذاته علم بالأشياء .

فتالله من حيرة على حيرة ، « ومن لم يجعل الله له نورا [أ] فاله من نور » .

المعتقد [الثانى] : أن الأنبياء عليهم السلام تنكبوا هذه المسالك في مناجيهم ومنعوا الناس من الخوض في جلال الله عز وجل والجدال عليه والعكس في صفاته [وامتلأت] كثرهم واشتهر قولهم أنه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ، وأنه أعلم السر ==

ومنها أن العقل قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً ، فليقل إن الإبداع قد يكون كلياً وقد يكون جزئياً .

ومنها أنه يبطل قوله : إنه مبدأ كل وجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له . فإن تقديره يكون : يعقل كل موجود — ، فيعقل ما هو عاقل له . وهذا تهافت .

ومنها أنه يبطل قوله : إنه يعقل الموجودات النامة بأعيانها ، والكائنة الفاسدة بأنواعها ، ويتوسط ذلك أشخاصها .

فإن الأعيان والأشخاص تبديع ، وأما الأنواع فتعقل ولا تبديع . فلو كان العقل والإبداع مترادفين ، بحيث يقوم أحدهما مقام الآخر ، لابتدعت الأنواع من حيث هي أنواع على وجه كلي ، كما عقلت على وجه كلي . وليس ذلك مذهب الرجل .

ثم قال : ولا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها .

وأخى ، وأنه يعلم / ٢٩ ب ما بين أيديهم وما خلفهم ، وأنه عالم الغيب والشهادة ، وأنه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور من غير فرق بين الكلّي والجزئي ولا تمييز بين الثابت الدائم وبين الكائن الفاسد . وعلى هذا شرعوا العبادات المشتعلة على الدعوات والمناجاة التي تدل على أنه يسمع ويرى ويحب وهو بالمنظر الأعلى . فالقلوب تقصد نفوسه ، والأيدي ترفع لآله ، والأبصار تخضع له ، والرقاب تخضع لقدرته وعزته ، والآلسن تضرع إلى عفوه ورحمته ، فيستغني به ولا يستغني عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب عنه [عنه] . ولا تفنى خزائنه المسائل ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تقطع عنه حوائج المحتاجين ولا يغبى دعاة الداعين .

فهذا وأمثاله لعلمه بالجزئيات والكلّيات ، بل علمه فوق القسمين . وإحاطته أعلى من الطريقين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعني العقل يدرك الكلّي والحس يدرك الجزئي ، وعلمه تعالى وراء العقل والحس جميعاً ، لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير .

وقد قالت / ٣٠ أ الحكماء الذين هم أساطين الحكمة .

قيل : إذا جاز أن يكون مبدأ الموجودات النامة بأعيانها ، ولم يتكثر بتكثرها ، جاز أن يكون عاقلاً للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها .

على أن مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه ، فإنه ليس بمبدأ الموجودات / ٢٦ النامة بأعيانها معاً إلا بتوسط العقل الأول ، فهو مبدأ لشيء واحد ، وعاقل لشيء واحد ، ويتوسط مبدع وعاقل الموجودات النامة بأعيانها والأنواع والأشخاص . كذلك فإنه يعقل الأنواع ، ويتوسط يعقل الأشخاص .

فنسبة الموجودات النامة ، التي هي المفارقات ، إلى العقل ، كنسبة الأشخاص إلى النوع . لأن النوع لا يمكن أن يوجد بنوعيته ثم توجد الأشخاص ، ويمكن أن يعقل بنوعيته ثم تعقل الأشخاص .

وهذا فرق بين الإبداع والتعقل .

وأما قوله : بل يعقل كل شيء على وجه كلي ، ولا يعزب عنه شيء جزئي .

أقول : لما علم أن العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات ، والعلم بالكلّيات الفاسدات كذلك ، تخلص بالفرار إلى إثبات العلم بالكلّيات ، ثم الجزئيات تدرج تحت الكلّيات ضرورة وتبعاً^(١) .

ومثال ذلك : العلم بأن يكون كسوف معين في وقت مخصوص ، لا يكون علماً بالكلّ في وقت الكسوف ، ولا بالذي مضى من الكسوف .

فلا بد وأن يتغير العلم بتغير المعلوم ، أو يكون علم آخر غير العلم

(١) مكتوبة في الأصل : وإتينا .

الأول (١٦) ب ٢٦ الوجه الذي حدث .

وإن كان علمه جزئياً ، وجب أن يتغير بتغير المعلوم ؛

فإن العلم بأن سيقدم زيد ، لا ينفى مع العلم بأن قدم .

فالجواب عن هذا الشك ؟

ونحن نقول له : قولك بأن الأول بما هو مجرد عن المادة عقل ، فالتجريد عن المادة كالتزيه عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والأعراض .

فلم قلت : لأنه إذا لم يكن في مادة ، وجب أن يكون عقلاً . أى علماً وعالمياً ؟

وهذا لأن التجريد عن المادة صفة سلبية ، فسلب المادة عن الشيء لم أوجب كونه علماً أو عالمياً ، عقلاً أو عاقلاً ، وهو كسلب ما لا يليق بجلاله [فلم] لا يوجب إثبات كونه عالمياً ؟

ثم نقول : أثبت اعتبارات في الواجب بذاته من كونه عقلاً وعاقلاً ومعقولاً ، وأثبت اعتبارات في العقل من كونه ممكنأ بذاته واجباً بغيره ، وهو أيضاً عقل ، لأنه مجرد عن المادة ؛

وعاقل ومعقول لذاته ، لأن عقليته له ذاتية ، وماهيته له لا من غيره ،

فالذي اكتسب من غيره وجوده لا ماهيته .

فإن كانت تلك [الاعتبارات] لا توجب كثرة في ذات واجب الوجود

(١) هنا حدث تقديم وتأخير في صفحات المخطوطات في التصوير والترقيم . والذي يجب أن يكون تالياً لقول الشهرستاني : غير العلم الأول ، وهو ما جاء في ل ٢٨ ب ، ٢٩ أ لا ما جاء في ل ٢٦ ب ، وهو قوله : وللا كان علمه انفعالياً .

وقد قلنا الصفحات مرتبة حسب ترتيب أفكارها في هامش سابق ، فليُنظر هناك ص ٨٠ .

فلم أوجب ذلك في [١٢٧ / ١٢٧] العقل الأول ، والسلب كالسلب والإضافة كالإضافة ١٩

وإن أوجب كثرة في ذات العقل الأول ، فلتوجب في واجب الوجود .

ويلزم على ذلك أن تضاف الأعيان الكثيرة إلى واجب الوجود إبداعاً واختراعاً .

ولا يوجب صدورها عنه كثرة ،

أو لا تضاف إلى العقل الأول ، كما لا تضاف إلى واجب الوجود .

وهذا مما لا جواب عنه قطعاً .

وأما قوله : هو مبدأ كل موجود ، فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ،

فالسؤال عليه : أنه عقل ثم أبداع ، أم أبداع ثم عقل ، أم عقل وأبداع ، أم كان عقلاً إبداعاً وإبداعه عقلاً ؟

فإن قال : عقل ثم أبداع ، لزم أن يكون المبدع شيئاً أو تقدير شيء ، حتى يبدعه .

ويتمالي أن يكون معه شيء أو تقدير شيء .

وإن قال : أبداع ثم عقل .

لزم أن يكون عقله انفعالياً لا فاعلياً .

(١) بياض بالأصل .

(٢) مكتوبة في الأصل : كالكتيب .

وإن عقل وأبداع مماً ، فلم يبدع ما عقل ، ولم يعقل ما أبداع .
وبطل قوله : فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له .

وإن قال : عقله لإبداعه وإبداعه^(١) عقله ، وهذا مذهب الرجل ، فيلزم عليها أشياء :

منها : أن العقل والإبداع - إن كانا مترادفين - فليقل^(٢) ٢٧/ب المعلومات على اللزوم والاستتباع ، كما بتوسط مبدع [واحد يوجد] سائر الموجودات على اللزوم والاستتباع . وعلى هذا الاعتبار ، سقط الحكم بأنه يعلم الكليات ، بل ليس يعلم بالذات إلا معلوماً واحداً .

وإذا كان وجود العقل الأول من لوازم وجوده بذاته وتعقله ذاته ، كان عاقلاً بذاته لذاته فقط ، وصار المعلول الأول من اللوازم في العلم كما هو من اللوازم في الوجود ، فلا يعلم إلا ذاته فقط .

أبصر كيف ارتقى درجة العلم عن الجزئي إلى الكلي ، ثم إلى العقل الأول ، ثم إلى ذات واجب الوجود !

وهذا بعينه مذهب قدماء الفلاسفة : أن العقل الأول يعقل ذاته بذاته فقط .

ولمّا يعقل العقل الأول وما بعده من الموجودات على اللزوم .

فلا يعقل الكليات من حيث أنها كليات ، لأنه يتكثر بتكثرها ،

ولا الجزئيات من حيث أنها جزئيات ، لأنه يتغير بتغيرها^(٣) ،

(١) مكتوبة في الأصل : إبداعاً .

(٢) انظر ترتيب الصفحات وتنسيق النص في الهامش الملحق بملوحة ١٢٥ من ٨٠ .

(٣) هذا هو مذهب أفلاطون (المولود عام ٤٢٤ م / متوفى عام ٣٢٧ م) الذي =

وعليه أعلى من أن يكون كلياً أو جزئياً ، أو يعلم به عن ذاته الأعلى .
وأما قول ابن سينا : ولا يجوز أن يعلم الأشياء من الأشياء^(١) ،
وإلا كان علمه انفعالياً .

أقول : وهذه المسألة بينهم وبين المتكلمين ، أنه يعلم الأشياء قبل كونها أو مع كونها أو بعده .

وأن العلم يتبع للمعلوم ، فيتبين المعلوم على ما هو به .

أو المعلوم يتبع العلم .

وأن المعلوم هل يجب أن يكون شيئاً حتى يعلم ويخبر عنه ، أم لا يجوز أن يكون شيئاً ؟

فعلى مذهب الرجل : علم واجب الوجود ، علم فعلي . أعنى به أنه سبب وجود المعلوم .

ويلزم أنه لا يعلم ذاته ، إذ لا تكون ذاته .

أو يلزم أن يكون علمه بالنسبة إلى الأشياء^(٢) علماً فعلياً ، وعلمه بذاته علماً^(٣) انفعالياً .

== تنسب إليه الأفلاطونية الحديثة . وقد استطاع أفلاطون — لأول مرة — أن يفصل فصلاً تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء ، عن طريق تنظيم الوسائط التي بينه وبين سائر الموجودات ، على صورة نظام محكم الأجزاء ، يقوم على تصاعد عقلي مرتب . فالأول في القمة ثم يليه العقل الأول ثم بقية العقول . ويعقل ذاته بذاته لا بتوسط .

واستطاع أفلاطون أن يبين في دقة كيفية صدور الموجودات عن الله ، وآثار القوى الإلهية في الأشياء ، ويرتب هذا كله في نظام منطقي معقول . (انظر شتاء الفكر اليوناني لعبد الرحمن بدوي ص ١٠٩ وما بعدها . ط . الثالثة ، أفلاطون عند العرب لعبد الرحمن بدوي ص ٥٦ وما بعدها) .

وقد أخذ عنه بعض فلاسفة المسلمين فكرة الصدور — أو الفيض — وفسروا بها فكرة الخلق وصلة الخالق بالخلقوات . من هؤلاء الفارابي وابن سينا .

(١) ، (٢) مكتوبة في الأصل : علم .

(٣) م ٩ — مصارعة الفلاسفة)

وحينئذ لا يكون علمه بذاته ذاته ، ولا يكون علمه بذاته علم
بالأشياء .

فتأله من حيرة على حيرة ١
« ومن لم يجعل الله له نوراً (١) ، فما له من نور (٢) » .

* * *

المعتقد [الثاني] :

أن الأنبياء عليهم السلام تنكبوا هذه المسالك في مناهجهم ، ومنعوا
الناس من الخوض في جلال الله عز وجل ، والجدال عليه ، والتكلم في
صفاته ، [فامتثلت (٣)] كتبهم واشتهر قولهم أنه :

لا يهرب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء (٤) ،
« فإنه يعلم (٥) السر وأخفى (٦) » .

وأنه « يعلم » [ما بين أيديهم وما خلفهم] (٧) .

(١) مكتوبة في الأصل : نور ، والصحيح ما أثبتناه .

(٢) س النور : آية ٤٠ .

(٣) بياض في الأصل .

(٤) هذا المعنى ورد في قوله تعالى « لا يهرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في

الأرض » س سبأ : آية ٣ .

(٥) صحيح الكلمة في الآية ما أثبتناه ، وقد وردت في المخطوط : أعلم .

(٦) س طه : ٧ .

(٧) هذه الكلمة هي اقتباس من آية ٢٥٥ من سورة البقرة ، وهي ما جاء في
ل ٢٩ ب . حيث أنها هي الكلمة التي كان يجب ورودها بعد ل ٢٨ أ . فانظر ترتيب
الصفحات الواردة في هامش اللوحة ٢٥ أ س ٨٠ .

وقد ذكر الشهرستاني غير مرة أن الأنبياء عليهم السلام منعوا الناس من الخوض
في جلال الله وصفاته . قال في « مفاتيح الأسرار ومصابيح الأبرار » ل ٢٥٨ أ :

(٠٠٠) أن الخوض في وحدانية الله وصفاته ذاته وصفات أفعاله إلى جميع المسائل
وأنه علة موجبة وأنه بذاته عالم أو لذاته عالم ، وأنه كيف تصدر عنه الموجودات
وكيف يحيط بها علما وكيف يربدها مشيئة ، وكيف يديرها تدبيراً ، كل ذلك خوض
فيما لم يؤمر به .

٢٨ ب لكن العلم بأن القمر إذا كان في برج كذا ، والشمس في مقابلته
في برج [كذا] ، مع سائر الأسباب التي توجب الكسوف ، فلا بد وأن
يكون كسوف .

فهذا علم كل لا يتغير ، وهو قبل الكسوف وحال الكسوف وبعده على
وتيرة واحدة .

فظن ابن سينا أنه يمثل (١) هذا المثال يتخلص عن إلزام التعيين ، ولا خلاص
ولات حين مناصر .

فلينعهم المجلس العالي في الإلزامات التي أوردتها عليه ، والمطالبات التي
خففتها بها ، فيعلم أن جميع ما عول عليه مسلمات مشهورة لا يقينيات (٢) ،
والقضا [يا] المشهورة لا تنتج اليقين .

فأقول : توجهت عليه المطالبة بإثبات كونه تعالى عالماً من طريق المتكلم ،
فانه يستدل بالإحكام والإتقان في الجزئيات .

وأنت لا تقول إنه يعلم الجزئيات إلا تبعاً وضرورة ، وهو لا يصح
للاستدلال به :

فإن من طبع خاتماً منقوشاً على شجرة ، فظهر فيها النقش ، لم يستدل بحسن
النقش على علم الطابع ، ولربما لا يكون عالماً بالنقش ، بل النقش قد جعل منه
ضرورة وتبعاً للطابع ، والنقاش غير ٢٩ أ الطابع .

فأنت بعد في مقام المطالبة من طريقتك .

(١) مكتوبة في الأصل : يمثل .

(٢) مكتوبة في الأصل : تعيينات .

وتتخطى عنه في البيان قليلا ، ونقول : سلمت ^(١) كونه عالما ، أى عقلا وعاقلا ، وقلت : صدقت .

فقلنا : فلم قلت إن العلم على وجهين : كلى وجزئى ؟

ولماذا لم يجوز أن يكون جزئيا ، يجب أن يكون كليا ؟

وما أنكرت على من يثبت علما وراء القسمين ؟

وهذا كمن يقول : العلم إما تصور وإما تصديق .

فيقال : إن علم واجب الوجود ليس بتصور ولا تصديق .

أو يقال : العلم أولى ومكتسب .

فيقال : بم تفكر على من يثبت علما غير أولى ولا مكتسب ؟

ويكتفى من حكم النظر ، تحقيق المطالبة الحاقة دون المثال ، لكنى أوردت المثال احترازا عن وصمة المراء والجدال .

على أنى أتخطى عنه قليلا ، فأقول : إن كان تغير المعلوم أوجب تغير العلم ، فتكثر المعلوم يوجب تكثر العلم ، حتى يلزم أن تتكثر الذات بتكثر المعلومات .

أو يتحد معلومه ، حتى لا يعلم إلا معلوما واحدا ، كالم يبدع إلا عقلا واحدا .

ويتوسط يعلم سائر (٢) / ٢٩ ما بين أيديهم وما خلفهم ، وأنه عالم

(١) مكتوبة في الأصل : تسلمت .

(٢) هذه اللاوحة هي نهاية اللوحات التي جاءت مختلفة في الترتيب ، وكان المفروض =

الغيب والشهادة (١) ، و أنه يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور (٢) ، من غير فرق بين الكلى والجزئى ، ولا تميز بين الثابت الدائم وبين السكأن الفاسد .

وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على الدعوات والمناجاة التي تدل على أنه يسمع ويرى ويحيب وهو بالمنظر الأعلى .

فالقلوب تقصد نحوه ، والأيدى ترفع إليه ، والأبصار تخشع له ، والرقاب تخضع لقدرته وعزته ، والألسن تضرع إلى عفوهِ ورحمته ، فيستغنى به ولا يستغنى عنه ، ويرغب إليه ولا يرغب [عنه] .

ولا تفنى خزائنه المسائل ، ولا تبدل حكمه الوسائل ، ولا تنقطع عنه حوائج المحتاجين ، ولا يفتيه دعاء الداعين .

فهذا وأمثاله لعل به بالجزئيات والكليات ، بل عليه فوق القسمين ، وإحاطته أعلى من الطريقتين ، بل [من] مخلوقاته من هو بهذه الصفة ، أعنى العقل يدرك الكلى والحس يدرك الجزئى . وعليه تعالى وراء العقل والحس جميعا . ولا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير (٣) .

== أن يأتي بعد آخر جملة فيها وهى : (أو يتحد معلومه حتى لا يعلم إلا معلوما واحدا ، كما لم يبدع إلا عقلا واحدا ، ويتوسط يعلم سائر ٠٠٠) .

ثم ما جاء في اللاوحة ٢٧ ب وهو قوله : المعلومات على اللزوم والاستنباع ٠٠٠

وقد سبق الإشارة إلى ترتيب هذه اللوحات في هامش اللاوحة ٢٥ أ ، س ٨٠ .

(١) س المؤمنون : آية ٩٢ .

(٢) س غافر : آية ١٩ .

(٣) س الأنعام : آية ١٠٣ .

وقد قالت / ٣٠ الحنكاء الذين هم أساطين الحكمة : إن الأول لا يدرك من نحو ذاته ، وإنما يدرك من نحو آثاره .

ولأنما يدرك كل مدرك بقدر الأثر الذي أودع فيه وفطر عليه . فكل حيوان يسبحه بقدر ما احتمله من صنعه ، ووجد أثره في طبيعته .

ولما كان حظ الإنسان من صنائعه وافر ^(١) ، ونصيبه من الطاقة أكثر ، كانت معرفته أقوى ونتيجه أوفى .

وإذا كانت رتبة الملائكة المقربين ، الذين هم في أعلى عليين ، أرفع وأعلى ، ولطائف الصنع في جواهرهم أسنى وأبهى ، كانت ^(٢) معارفهم أصفى .

وكما لا يمكن أن يقف الحيوان على وجوه معارف [الإنسان ، كذلك لا يمكن أن يقف الإنسان على وجوه معارف [المقربين والملائكة ، ولا يقف الكل على وجه إحاطة البارئ تعالى بجميع الموجودات جماعها وتفصيلاتها وكنياتها وجزئياتها ، ولا يشغله كل عن كل و [لا] جزئ عن جزئ ، وكلاهما بالنسبة إليه سواء .

وليس يلزم أن يقال إنه علم الأشياء قبل كونها أو بعد كونها ، كان قبل وبعد ، ومع ، أحكام زمانية ، خرج عن أن يكون زمانيا ، كما ظنه في الكسوف .

بل العلم [الزماني يتغير بتغير الزمان ، والتغير الزماني لا يتغير أبداً] ، وعلمه تعالى ليس بزماني ، بل الأزمنة بالنسبة إليه على السواء .

(١) مكتوبة هكذا في الأصل ، وجاء ما بعدها في صيغة أفضل التفضيل . لذا أرجح أن يكون صحيحها : أوفر .

(٢) في الأصل : كان .

وليس إذا / ٣١ ب جعله كلياً ، الزماني يتغير بتغيره لزمان أبداً ^(١) .

وقد يجوز أن يكون كلياً وهو في زمان ، بل الكلي لا يتصور في حقه تعالى ، كالتضايح الحلية والشرعية التي استعملها في الكسوف .

أعني إن كان كذا ، فيكون كذا . وعلم البارئ سبحانه وتعالى أعلى من ذلك ، فلا يكون مشروطاً بأن كان كذا ، كان كذا .

ومن العجب أنه فسر التعقل والعلم بالتجريد عن المادة تارة ، وبالابداً تارة .

وما هو مجرد عن المادة ، كيف يتصور أن يكون فعلياً ؟ لأن التجريد نفي في المعنى ، إذ ليس هو في مادة .

وإذا كان فعلياً ، أي موجبا للفعل والموجود ، كيف يكون كلياً ؟ إذ الكلي ليس يوجد بالفعل في الأعيان .

فعلم من ذلك كله أن علمه تعالى فوق القسمين وأعلى من الوجوهين ، ونسبته إلى الكلليات والجزئيات والأزمنة المتغيرات والأمكنة المختلفة ، نسبة واحدة .

د ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ^(٢) .

ألسنا نختار إن حمل النطق على الإنسان وعلى الملك باشتراك الاسم ، فذلك العقل الذي هو الإنسان والملك يكون باشتراك الاسم . فالملائكة لا يعقلون الأشياء تصوراً وتصديقاً بواسطة / ٣١ الحد والقياس ، بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين .

(١) هذه الجملة من قوله : (وليس إذا جعله) إلى قوله : (أبداً) غير واضحة المعنى والمقصود ، وقد يكون قصده منها هو ما وضعناه في الجملة السابقة عليها بين معقوفتين .

(٢) من الملك : آية ١٤ .

فما ظنك بعلم أعلى من الأقسام كلها ؟

أيقال إنه كلى أو جزئى ؟

ومن دعاء الصالحين عليهم السلام :

يا من لا تراه العيون ، يا من لا تتخالطه القاذون ، يا من لا يصفه
الواصفون . أى هو أعلى من الحس والخيال والعقل .

ثم يقولون : يا من حين ابتغيه أجده ، يا من حين أعبدته أسكن إليه ،
يا من إذا علم بوحدة أنسى بحفظه ، يا من إذا حيل بين الاستجارة
أجارنى .

[المسألة الخامسة]

في

حدوث العالم

إن الفلاسفة على ثلاثة آراء في هذه المسألة :

لجماعة من الأوائل ، الذين هم أساطين الحكمة ، من المملطيسية^(١) ،
وساميا^(٢) ، صاروا إلى القول بحدوث موجودات العالم بمبادئها وبسائطها
ومركباتها ، كما صار إليه جماعة من المسلمين .

وطائفة من أثينية^(٣) وأصحاب الرواق^(٤) ، صاروا إلى قدم مبادئها من
العقل والنفس والمفارقات والبسائط دون المبسوطات والمركبات :

(١) أهل ملطية : هم من أساطين الحكمة الأوائل ، ومنهم تاليس الذى قال إن الماء
هو أول الموجودات ، وأن الكون كله قد حدث من الماء .
ومنهم أيضا أنكسمانس الذى قال إن مبدأ الموجودات هو الهواء ، والكل حدث
منه ولديه يعود .

ومنهم أنكسمندريس الذى قال إن مبدأ الموجودات هو اللامتناهى (انظر في الآراء
الطبيعية التى ترضى بها الفلاسفة لفيلوطرخس . ترجمة قسطنطين لوقا ص ٩٧ ، ٩٨) .
(٢) يقصد بأهل ساميا هنا بروتاغوراس بن مفسارخس من شامس — جزيرة في
مقابل ساحل آسيا الصغرى — الذى كان يرى أن المبادئ هى الأعداد والمعادلات ، وكان
يسمىها تأليفات والمركب من جعلتها اسطغسات وهندسات . (انظر المرجع السابق ص ١٠٠
— ١٠٣) .

(٣) على رأس أهل أثينية أرسلاوس بن أبولودوس أو أرخيلائوس ، وقد كان
تلميذاً لأنكساغوراس . قال إن مبدأ العالم هو الملائكية له (انظر المرجع السابق
ص ٩٩) .

ومن أساطين الحكمة الأوائل في أثينا سقراط بن سوفر نقوس استاذ أفلاطون ،
وغيرهما .

(٤) أهل الرواق : هم الذين كان أساتذتهم يقومون بالتدريس لهم في أروقة حتى =

فإن المبادئ فوق الدهر والزمان ، فلا يتحقق فيها حدوث زمني بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان . ومنعوا كون^(١) بالحركات سرمديّة .

ويقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات والحروف^(٢) .

ومذهب^(٣) أرسطو ومن تابعه من تلامذته ووافقه من فلاسفة الإسلام^(٤) : أن العالم قديم [وأن] الحركات الدورية سرمديّة .

ونحن نقدم على الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين : إحداهما : في بيان معنى التناهي وأن لا تنهاى^(٥) ، وفي أى قسم من الأقسام يجب التناهي ، وفي أى قسم لا يجب .

والثانية : في بيان معنى التقدم والتأخر ، والمعنية ، وأنها على كم وجه تكون .

==اشتهروا بالرواقين . ومؤسس مدرستهم هو زينون بن قطيوس اكراتس الكلبى المتوفى عام ٢٦٤ ق . م .

وقد قال بأن الله هو العلة الفاعلة والعنصر هو المنفعل وأن الاسطقات أربعة (انظر فون أرثم : شذرات الرواقين القدماء ١ / ٣ وما بعدها ، وانظر أيضاً خريف الفكر اليونانى لعبد الرحمن بدوى ص ١٢٥ وما بعدها . ط . الثالثة) .

(١) يقصد جماعة المسلمين هنا أحمد بن حنبل ، الفقيه المشهور الذى قال بقدم الكلمات والحروف ، والذى اشتهرت بحنثه في التاريخ ، وهى التى قال فيها عذاباً لم ينله أحد ، لعدم قوله بحدوث الكلمات الإلهية ، وعرفت بحنثه باسمه ، وارتبطت بخلق القرآن الكريم .

وقد قال الباطنية بقدم كلمات وحروف غير هذه المؤلفة من الأصوات والحروف ، وأثبتوا واسطة بين الخالق والخلق ، وسماه كلمة ، ورأوا أن الكلمات تتمدد بعدد الأشخاص (انظر مصارع المصارع . خ . لاطوسى . ل ١٧٠) .

(٢) مكتوبة في الأصل : مذهبه .

(٣) يقصد بفلاسفة الإسلام هنا ، من أخذ عن أرسطو وتأثر به ، وعلى رأسهم ابن سينا .

(٤) ربما يقصد : اللاتناهى .

المقدمة الأولى

[في]

[للتناهى وأقسامه]

قالوا : التناهى قد يكون حسياً ، وقد يكون عقلياً .

فالتناهى الحسى إنما يكون بحد حسى ، وذلك على قسمين : مكانى وزمانى .

فالمكانى : كما ينتهى حد جسم بحد جسم . واتفقوا على [أن] جسم^(١) لا ينتهى بعداً في جميع الجهات ، أو في جهة واحدة ، مستحيل .

والزمانى : كما ينتهى حد وقت جسم^(٢) بوقت .

وقد قال المتأخرون : إن أوقاتاً لا تنهاى ، متعاقبة في الوجود ، وكذلك حركات ومتحركات لا تنهاى ، متعاقبة في الوجود ، غير مستحيل .

وأما التناهى العقلى فإنما يكون بحد عقلى ، وذلك على قسمين : ٣٢/ أحد مركب من مقومات الشئ ، أو رسم مركب من لوازم الشئ ، به يجمع ويمنع ، وحقائق تتميز الموجودات العقلية بها من غير أن تكون مركبة من مقومات ماهيتها كالمفارقات .

وقد أجمعوا على أن عللاً ومعلولات لا تنهاى ، هى مستحيل الوجود .

(١) مكتوبة في الأصل : الجسم .

(٢) مكتوبة في الأصل : يجسم .

وقال المتأخرون منهم : إن نفوساً وعقولا معاً في الوجود أو متعاقبة ،
غير مستحيل .

والضابط لذلك : أن كل ما له وضع حسي كالجسم ، أو وضع عقلي مثل
العلة والمعلول ، فإن ما لا يتناهى فيه مستحيل .

وما ليس له وضع حسي كالحرركات الدورية ، أو عقلي كالنفوس
الإنسانية ، فإن ما لا يتناهى فيه غير مستحيل .

• • •

المقدمة الثانية

في

التقدم والتأخر والمعية

التقدم قد يكون زمانياً ، كتقدم الوالد على الولد .

وقد يكون مكانياً ، كتقدم الإمام على المأموم .

وقد يكون [شرفياً] ، كتقدم العالم على الجاهل .

وقد يكون ذاتياً ، كتقدم العلة على [الم] معلول .

وزادوا فيه معنى^(١) خامساً : وهو : التقدم بالطبع ، كتقدم الواحد
على الاثنين .

ويمكن أن يزداد فيه معنى سادساً / ٣٢ ب وهو : التقدم بالوجود
فقط ، كتقدم الموجد على الموجد .

وحصر الأقسام فيما ذكرناه ، ليس أمراً مبرهن^(٢) عليه ، فن زاد
أو نقص إذا ظهر ، كان مصيباً .

وكما أن التقدم والتأخر يرجعان إلى هذه الأقسام المحصورة ، كذلك
المعية ترجع إليها بحسبها . فقد يكون الشيء مع الشيء زماناً ومكاناً وشرفاً
وذاً وطبعاً ووجوداً .

(١) الأصح : قسماً ، وهي مكتوبة بالآلف : معنا .

(٢) مكتوبة في الأصل : موهناً .

وقد يكون مع ما أنه معه زماناً ، متقدماً عليه ذاتاً وبالعكس ، وكذلك في كل قسمين .

فقال ابن سينا: العالم موجود بوجود الباري تعالى ، دائم الوجود بدوامه . فالباري تعالى متقدم على العالم بالذات تقدم العلة على المعلول ؛

لسكن العالم دائم الوجود بدوامه .

وشرع في الاستدلال على ما قال .

قال (١) : العقل الصريح ، الذي لم يكذب ، يشهد أن الذات الواحدة إذا كانت من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء ، وهي الآن كذلك ، فالأولى [أن] لا يوجد عنها شيء . فإذا صار الآن يوجد منها شيء ، فقد حدث / ٣٣ في الذات قصداً وإرادة ، أو طبع ، أو قدرة وتمكن ، أو شيء مما يشبه هذا لم يكن .

وأن الممكن إن يوجد وإن لا يوجد ، لا يخرج إلى الفعل ، ولا يرجع له أن يوجد إلا بسبب .

وإذا كانت هذه الذات هي العلة ولا ترجع ، فإذا رجعت ، فلا بد من سبب مرجح ، وإلا [كانت] نسبتها إلى ذلك الممكن على ما كان قبله ، ولم يحدث لها نسبة أخرى ، فيكون الأمر بحاله ، وكان الإمكان إمكاناً صرفاً .

وإذا حدث لها نسبة ، فقد حدث أمر ، ولا بد أن يحدث في ذاته أو خارجاً عن ذاته ، وكلاهما محال .

وقال أيضاً : كيف يتميز في العدم وقت ترك وقت شروع ؟ وبماذا يخالف الوقت [الوقت] ؟

(١) يقصد : ابن سينا .

وأيضاً ، فإن الحادث لا يحدث إلا بحدوث حال في المبدأ ، فلا يخلو : إما أن يكون ذلك إرادة ، أو غرضاً ، وإلا فالطبع لا يحدث ، والقسم والاتفاق باطل .

وعلى كل حال ، فلا بد من حدوث صفة أو حال .

فإن حدث في ذاته ، صار محلاً للحوادث .

وإن حدث في محل ، فلا محل قبل المحل .

وإن حدث لا في محل ، فالكلام في ذلك الحادث (١) / ٣٣ ب الفصل .

(١) يبدو أن ها هنا نقصاً سقط من النسخة الخطية التي معنا ، فإن كلمة الفصل ، لا تتفق وما قبلها من كلام . لذا سنحاول إتمام هذا النقص في الهامش بما جاء في كتاب الطوسي — نقلاً عن مصارعة الفلاسفة للشهرستاني — وتتمة نص الشهرستاني موجود في اللوحة ١٧٦ من « مصارع المصارع » لنصير الدين الطوسي وما بعدها .

وكما سبق ، سأ نقل النص — في الهامش — دون رد الطوسي .

وهالك النص :

(١٧٦) وإن حدث لا في محل ، فالكلام في ذلك الحادث كالكلام في العالم ، [و] الحق الأول مبدأ لأفعاله ، والمبدأ سابق على الفعل ، فبماذا سبق ؟ أبدأته أم بزمان ؟

فإن سبق بذاته فقط ، فذلك حق ونحن نعترف به . وإن سبق بزمان ،

فكلامنا في ذلك الزمان بعينه هائد .

= ووجوده تعالى لم يزل ، فالآن منه أيضا لم يزل .

فتقدر تلك الأزمنة الغير المنتهية موجودات غير متناهية . وكل ما ألزمتمونا في الحوادث التي لا تنهاى ، يلزمكم في الأزمنة التي لا تنهاى .

وكذلك كلامنا في المتحركات . وكل متحرك يستدعى محركا . والمحرك إن كان متحركا ، لزم التسلسل ، فلا بد من محرك غير متحرك . وهو إما جسم أو نفس أو عقل . ١٧٧/ وبالجملة يجب أن يسبق المحرك بذاته ويقاربه في زمانه ، وهو كالضوء من السراج والشعاع من الشمس ، فإنهما يقاربان زمانا . والسراج متقدم على الضوء ، ولذلك تقول : وجد السراج فوجد الضوء ، ولا يمكنك أن تقول وجد الضوء فوجد السراج .

وكذلك تقول : تحركت يدى فتحرك المفتاح فى كفى ، ولا يمكنك أن تعكس ذلك . إلى ها هنا نقله .

الاعتراض عليه

نتكلم أولا فى الدعوى والفتوى ، ونقبن فيها اشتراكا فى لفظ الدوام والوجود . ومالم يخلص محل النزاع من وجوه الاشتراك ، لم يبين وجه الاحتجاج . فقله أولا : العالم موجود بوجوده ، يشتمل على قليل اشتباه . وكان من حقه أن يقول : العالم موجود بإيجاده ، حتى يشعر ذلك بالنقدم الذاتى الوجودى ١٧٨/ .

وقوله : دائم الوجود بدوامه . فلفظ الدوام مشترك ، فان دوام

= الوجود للبارى تعالى ليس بمعنى دوام الوجود للعالم ، بل دوام الوجود له تعالى بمعنى أنه واجب الوجود بذاته .

والواجب ما إذا فرض عدمه ، لزم منه محال .
ودوام الوجود للعالم معنى استمرار الزمان عليه ، أو بمعنى أنه واجب بغيره .
ولو فرض عدمه ، لم يلزم منه محال ؛

فلم يتلزاما فى الوجود ابتداء دواما ١٧٩/ .
فلم يكن الدوام فى الوجودين بمعنى واحد ، بل بمعنىين مختلفين فى الحقيقة ، ولم يكن الوجود فى الدوامين بمعنى واحد بل بمعنىين مختلفين فى الحقيقة .

فالفتوى غير ملخصة ١٨٠/ وأكثر الاختلافات بين العلماء من اشتراك الألفاظ .

ثم الآية الكبرى التي استعظموها من ابن سينا ، هى قضايا وهمية ومقدمات خالية ، خيل من سحره إليهم أنها تسمى دافوجس فى نفسه خيفة موسى ، قلنا لا تخف إنك أنت الأعلى .

وهى بعينها شبه السكرامية فى المسكن ، نقلها إلى الزمان . ولستأمن يقعق بالبنان .

وقوله : إن الذات الواحدة إذا كانت ١٨١/ من جميع جهاتها كما كانت ، وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء ، وهى الآن كذلك ، فالآن أيضا لا يوجد منها شيء .

= [والخصم] ليس يثبت وراء العالم زماناً أبنة لا متقدماً فيسمى قبلاً ولا مقارناً فيسمى الآن ، كما لم يثبت وراء العالم مكاناً أبنة لا خلاه و [لا] ملاه ١٨٢/٠

وهذا كما يقول الكراميون إن الذات واحدة إذا كانت من جميع جهاتها ، كما كانت وكان لا يوجد معها شيء ثم وجد منها شيء ، فلا بد وأن يكون لجهة ما منها مباينة عنها ببنوثة متناهية أو غير متناهية .

وتقدر وقت الترك ووقت الفعل / ١٨٣ ، كتقدر مكان فارغ ومكان مشغول . وأنت تعرف أنه لما لم يكن وجود الباري تعالى مكانياً ، لم ينسب إليه مكان فارغ ولا مكان مشغول ، كذلك لما لم يكن وجوده — جلّت عظمتُه — زمانياً ، لم يجوز أن ينسب إليه وقت فارغ ووقت مشغول ، حتى يسمى أحدها تركاً للفعل والثاني فعلاً .

فإن قال : إنك لم تثبت قبلاً على العالم ولا زماناً متناهياً أو غير متناه ، فقد قضيت بتلازم وجودين : وجود الصانع ، ووجود المصنوع . وكذلك إذا لم تثبت وقتاً لترك الفعل ووقتاً للفعل ، فقد صرحت بالتلازم . / ١٨٥

إنك إذا قلت : لم يفعل ثم فعل ، فقد أثبت وقتاً ما عطّلته عن الفعل حتى تميز فيه وقت ترك ووقت شروع ، وإن لم تثبت وقت التعطيل والترك ، فقد وافقتني في الإيجاب ، فإني أقول : لا يجوز أن يتعطل الجواد عن الجود فيتلازمان .

قلت : ولا يلزم من قولنا لم يفعل وقتاً ثم فعل تعطيل ووقت شروع ، فإن في العبارة تجوزاً وتوسعاً ، فإن في : لم يفعل ، إشتغال بالماضي ، وفي : ثم فعل ، دلالة على المستقبل ، وليس في العدم ماضي ومستقبل . =

= وهو كما يقول الخصم : أبدع العقل ثم أبدع النفس ثم أبدع الهيولى ثم أبدع الجسم ، ولم يشعر ذلك بالماضي وتعاقب الزمان بعده . / ١٨٦

فليس في العقل وقت قبل الوقت ، ولا وقت مع العقل ، كما ليس في العقل عالم آخر وراء العالم فوقاً ولا مع العالم متيافاً ولا متياسراً ولا دون العالم تحتاً .

وإني لا أثبت التعطيل عن الفعل إلا حيث يتصور وجود الفعل ، إذ الفعل ما له أول ، والأول ما ليس له / ١٨٧ أول ، والجمع بين ما له أول وبين ما لا أول له ، محال .

وأنت إذا قلت إنه صانع في الأزل ، فقد جمعت بين طرفي نقيض ، أعني إثبات الأولية ونفي الأولية !

أليس إذ لو قال قائل : إذا لم يوجد الصانع جسماً ذاهباً في / ١٨٨ الجهات ، غير متناه ، فقد تعطل عن إفادة الجود ، وانتقص جوده عن كماله ؟

قيل : إذا لم يكن وجود جسم غير متناه ، رجع النقص إلى قابل الجود لا إلى جود المفيض .

إذا لم يكن يتصور الجود ، فلا يكون هناك الجود أصلاً . لأن الجواد يكون باضافته إلى الجود جواً . وهو مطالب ها هنا بامتناع زمان لانهاية له في جهة الماضي ، ولا يعينه التكرار والتثليل ، بل عليه إقامة الدليل الذي لا يحوم حوله ، عليه التصور العقلي في الزمان كالتقدم العقلي في المكان ، حذو القذة بالقذة ، والسفل بالسفل . فالوهم كما يتصور ، والعقل يقدر وراء العالم عالماً آخر فوقاً ، ويقدر جرم السكل أكبر مما هو عليه أو أصغر ، لكن =

== بشرط أن يكون متناهي الذات / ١٨٩ إذ قام الدليل على أن جسمها لا يتناهي غير ممكن ، كذلك يقدر العقل قبل العالم وقتاً ، ولكنه بشرط أن يكون متناهيًا . فان زمانا لا يتناهي غير ممكن ، كما سنبين .

قال [ابن سينا] : للجسم وضع طبيعي ، فلا يمكن فرض الانهائية فيه . وليس للزمان وضع طبيعي ولا ترتيب عقلي ، فيتصور فرض الانهائية فيه .

عليه قلت : هذا الفرق بين الصورتين ليس بمؤثر ، لأن البرهان الذي دل على استحالة وجود جسم لا يتناهي بعداً هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة لا تتناهي زماناً ، ووجود النفوس النبائية [ر] الإنسانية لا يتناهي عدداً / ١٩٠ إذ الأوسط فيه أمور أولية :

منها أن الأقل من الأعداد الموجودة لا يكون مثل الأكثر .

ومنما أن الأقل والأكثر إنما يكونان في العدد المتناهي ، وما لا يتناهي لا يتصور فيه الأقل والأكثر .

ومنما أنه لا يتحقق في غير المتناهي جزء معلوم مثل النصف والثالث والرابع ، ونحن نركب من هذه المقدمات برهاناً في كل صورة .

والفرض : الكلام أولاً في النفوس الإنسانية ، فنقول : لو جمل في الوجود ما لا يتناهي من النفوس الإنسانية يوم الأحد ، لما أمكن أن يزداد بأعداد من النفوس في يوم الإثنين ، فان ما لا يتناهي عدداً لا يزداد بعدد ، ولكن قد ازداد . فاستثناء نقيض التالي أن ينج نقيض المقدم / ١٩٢ . ==

== وتركيب آخر : أن النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الأحد ، وهي أيضاً غير متناهية في يوم الإثنين ، كان الأقل مثل الأكثر .

وإذا تناهت النفوس عدداً ، فلا بد أن نبتدىء من نفس ليس قبلها نفس ، فتتناهي الأشخاص . ولا بد من أن نبتدىء من شخص ليس قبله شخص ، فتتناهي الحركات والمتحركات . ولا بد أن نبتدىء من حركة ليس قبلها حركة ، فيتناهي الزمان المعاد للحركات ، ولا بد أن نبتدىء من زمان ليس قبله زمان ، وذلك ما أردنا أن نبين / ١٩٣ .

وتركيب آخر : أن كل حادث بسبب ، فقد يتوقف وجوده على وجود سببه ، فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب آخر ، أدى ذلك إلى التسلسل ، وهو باطل لعله التوقف . فان ما يتوقف وجوده على وجود شيء ، لم يكن تحصيل وجوده إلا وذلك الشيء وجد قبله .

فلو توقف كل سبب / ١٩٤ على سبب إلى ما لا نهاية له ، لم يمكن تحصيل هذا السبب الذي وقع الفرض فيه ، فتوقف وجوده على وجود ما لا يتناهي متعاقبة أو محصورة في الوجود ، وذلك غير ممكن .

فتنقل هذا البرهان بعينه إلى الأشخاص الإنسانية ، فنقول : هذا الانسان ونشير به إلى زيد ، قد توقف وجوده على وجود النطفة التي خلق منها ، ووجود تلك النطفة قد توقف على وجود إنسان آخر حصل منه النطفة ، فكذلك تسلسل إلى ما لا نهاية له ، وذلك باطل / ١٩٥ .

وقد انفقنا على استحالة وجود علل وممولات بالانهائية ، إلا أنهم أجروا هذا الحكم في العلل الفاعلية ، ونحن الزمانهم غير ذلك في المال . ==

والعلل في توقف المعلولات عليها ، متساوية .

فإذا ثبت أن النفوس والأشخاص / ١٩٦ متناهية ، وإنما يبتدىء من مبدأ لها ، سواء كانت متعاقبة في الوجود أو كانت معاً في الوجود غير متعاقبة ، ثبت بعد ذلك أن الحركات الدورية والمتحركة ، متناهية . لأنها لو كانت دائمة الحركة ، لكانت المواليد من تلك الحركات دائمة الوجود غير متناهية ، وقد ثبت أنها متناهية ، فالزمان الذي هو عاد للحركات يجب أن يكون متناهياً . وهذا غاية ما أردناه .

ونقول أيضاً : البرهان الذي أوردتموه على استحالة بدء لا يتناهي أو جسم لا يتناهي ، هو أنك تفرض على سطح الجسم الغير المتناهي نقطة ، وتقدر في وهمك بعداً لا يتناهي ، مبدؤها تلك النقطة ، وتفرض خطأ آخر على مواز ذلك أقصر منها بذراع ، / ١٩٧ ثم تطبق النقطة على النقطة والخط على الخط ، فلا يخلو : إما أن يبقى الخطان غير متناهيين ، [ف] كان الأصغر مثل الأكبر ؛

وإن انتقص من الطرف الغير المتناهي بمقدار الذراع القاصر ، صار الغير المتناهي منقطعاً متناهياً ، فما يوازيه صار متناهياً . فبان أنه لا يتصور جسم أو بعد في جسم غير متناه .

فنقل هذا البرهان بعينه إلى أعداد النفوس الإنسانية وأعداد الحركات الدورية ، وهم لا يفرقون بين الصورتين إلا بأن الجسم له وضع ، فيمكن أن يفرض فيه خطان يبتدئان من نقطة إلى ما لا نهاية له ، والنفوس والحركات لا وضع لها قبل مجرد الوضع . وغير الوضع لا تأثير له في الفرق . فإن الخط المفروض في الجسم موهوم ، وكل ما نقدره في الخط الموهوم ، أمكن تقدره في العدد الموهوم . =

= افترض زيداً واجعله نقطة ، وافرض آباءه إلى ما لا يتناهي خطاً مستقيماً . وافرض عمروا واجعله نقطة أنقص من زيد بأوين أو ثلاثة ، واجعل آباءه إلى ما لا نهاية له خطأ ، ثم قدر أن زيداً وعمروا توأمان في الوجود ، وسق البرهان إلى النهاية . ونحن بينا قبل نوع ترتيب في الأشخاص ، كما كان في العلل والمعلولات ، والترتيب في العلل والنفوس والأشخاص كالوضع في الأجسام والأبعاد . والبرهان كالبرهان كفرسي رهان / ١٩٨

ثم اعلم أن الدور في النطفة والإنسان والبيض والدجاج والحب والشجر إنما ينقطع إذا عينت [المراد] من أحد الطرفين ، وإلا لتوقف وجود أحدهما على وجود الآخر ولم يكن ليحصل أحدهما دون الآخر ؛

وذلك يؤدي إلى أن لا يحصل أصلاً وقد حصل ، فلا بد من قطع الدور بأحدهما . والمبدأ في الأشخاص الإنسانية / ١٩٩ بالأكمل أولى .

ومما يستدل به على ابن سينا : أنه ذكر / ٢٠٠ في الشفاء ، أن الاستدلال بالوجود على إثبات واجب الوجود ، وبواجب الوجود على الأشياء ، أولى وأشرف مما يستدل بغيره عليه .

فن هذا قال : لا نشك أن ههنا وجوداً ، وينقسم إلى واجب لذاته وإلى ممكن لذاته . وتكلم عن القسمين .

ثم قال عليه : إذا كان أحد القسمين ممكناً باعتبار ذاته ، والممكن ما ليس بضروري الوجود ولا بضروري العدم ، بل يستوى عند العقل طرفاه وجوداً وعدماً .

وإذا ترجع جانب الوجود على العدم ، احتاج إلى مرجع . =

== وإلى هاهنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان ، فأقول : المرجح لا يخلو إما أن يكون موجداً وإما أن يكون موجباً . وبطل أن يكون موجباً ، لأن الممكن ما تردد بين الوجود والعدم لا ما تردد بين الوجوب والامكان . فالمرجح إذن مرجح الوجود على العدم لا مرجح الوجوب على الامكان / ٢٠١ فهو على الامكان . فهو مفيد الوجود ، بل الوجوب يلزمه بعد وجوده نظراً إلى سببه .

والوجود مستفاد له من الموجد نظراً إلى ذاته ، إذ الممكن غير ضروري الوجود والعدم . ولا يقال : الممكن غير ضروري الوجوب والامكان ، لأن ذلك يقتضي في نفسه لفظاً ومعنى . ويرجع حاصل القول إلى أن الممكن غير ضروري / ٢٠٢ الإمكان . وكيف يكون ذلك والإمكان ماهية ؟ وماهية الشيء ضرورة له ، ولا تفارق الذات ذاته ، فيتعين أن المرجح موجد لا موجب ، وسقط اللازم الموهوم أصلاً .

/ ٢٠٣ بقي موضع بحث ، وهو أنه : متى يضاف الممكن إلى الواجب ، وعلى كم وجه يضاف الفعل إلى الفاعل والمقدور إلى القادر ؟ فأما متى ، فلا متى ، فلا يقدر فراغ وشغل ووقت فعل ووقت ترك ، إذ الأوقات متشابهة ، فلا يؤثر وقت على وقت إلا بسبب مخصص . وإذا كان الفاعل كما كان ، ولم يحدث أمر ، فلم يحدث مخصص ولا مرجح سواء لازمه وجوداً أو تبعه / ٢٠٤ .

وعند القوم إنما يرجع الوجود على العدم في الممكن لذاته إفاضة ذاته تعالى ، فيطالبون بنفس الإفاضة والایجاب .

ويقال : ما الذي اقتضى كونه مقتضياً موجباً ، كما طالبونا بوقت الإفاضة ==

== والایجاب . وكان جوابهم أن ذاتاً يفيض منها شيء ، أشرف من ذات لا يفيض منها شيء .

قيل لهم : هذا يشعر بأنه استفاد الكمال من الإفاضة ، وكامل الذات لا يستفيد الكمال من غيره .

قالوا : إن الفيض منه تبع لكمال ما له تبع لفيضه .

قيل لهم : فلم يكن إذن مفيضاً موجباً بالذات ، بل فاضت منه الموجودات ووجبت من غير إفاضته وإيجابه / ٢٠٥ .

وهذا حكم التبع ، والتابع أبداً مع المتبوع في الوجود ، ولكن لا يضاف إلى المتبوع مقصوداً وبالذات بل تبعاً وبالعرض ، قول غير قولك يحصل لأن كل علة تقع لمعلوله .

ولا يقال : إنه ليس يصدر عن علة بالذات .

وأما أنه غير مقصود ، فإن أردت / ٢٠٦ أنه غير معتبر في المعلولية ، فهو كذب .

وإن أردت به أن العلة لا بقصده ، أي لا يكون له في إيجادها قصد غير ذاته ، فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها .

فأتم طالبتمونا بوقت الابداع وسببه ، ونحن طالبناكم بأصل الابداع وسببه .

والزمتونا حدوث حادث لا من حادث ، والزمنناكم وجود الموجودات تبعاً وبالعرض لا بالاختيار والقصد الأول .

== والطبع والاتفاق باطلان لا مدخل لهما في كماله تعالى / ٢٠٧ بل نحن وجدنا الممكنات بالذات قد دخلت في الوجود ، أعني ترجيح جانب منها على جانب ، ولا بد من مرجح لا إمكان له بوجه من الوجوه .

وإضافة الممكنات إليه تعالى ووجوه الإضافات إليه مختلفة . فمنها الإضافة والإيجاب ، ومنها الطبع والميل ، ومنها الغرض والحكمة ، ومنها الإرادة / ٢٠٨ والاختيار والقصد . ولك أن تؤثر الأشرف فالأشرف منها .

والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الإضافة بالاختيار والإرادة والخلق والأمر والملك لما في هذه الإضافة من كمال الجلال والإكرام ، ولما في سائر الوجوه / ٢٠٩ من النقص والانتلام .

ففي الإيجاب والإفاضة شبه التوالد والتناسل ، وفي الطبع والميل شبه القسر والحاجة ، وفي الغرض وطلب العلة حقيقة الحاجة .

والله تعالى منزله عنها : تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام ،

المختار الحق

/ ٢١٠ قد بينا أن التقدم والتأخر والمعية على أنهما أربعة : تقدم بالزمان ، وتقدم بالمكان ، وتقدم بالشرف ، وتقدم بالذات .

وقد زيد فيه التقدم بالطبع والتقدم بالوجود فقط ، وفرق بينهما .

والتقدم بالذات ، بأن تقدم الواحد على الإثنين ، معلوم . والواحد لا يوجب الإثنين بالذات ، ففيه معنى آخر ، وهو التقدم بالطبع .

وتقدم الموجد على الموجد وراء العلة بالذات . وقد بينا أن مفيد الوجود غير مفيد الوجوب .

== يقال : أوجده ، فوجب [به] . ولا يقال : وجب به ، فوجد .

وإذا تقررت هذه القاعدة في التقدم والتأخر ، يتبين أن الوجوه المذكورة جارية كلها في المعية .

فنعود فنقول : ليس العالم مع الله تعالى بالزمان ، فإن وجود الباري تعالى ليس زمانياً ؛ وكذا لا يسبق وجوده تعالى وجود العالم زماناً ، كذلك لا يكون معه زماناً ، وليس العالم معه تعالى بالمكان ، فإن وجوده ليس بكافي ، فكما لا يكون فوقه مكانياً ، لا يكون معه متيامناً أو متياسراً .

وليس العالم / ٢١١ مع الله تعالى بالشرف ، فإن واجب الوجود لا يساوى الجائر الوجود بالشرف .

وليس العالم مع الله تعالى بالذات .

أما عندهم ، فلأن الموجب لا يكون مع الموجب بالذات . وأما عندنا ، فلأن الموجد لا يكون مع الموجد بالذات .

وليس العالم مع الله تعالى بالطبع ، فإن وجوده لا من طريق العدد . فثبت أنه كان الله ولم يكن معه شيء .

وقد سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن بدء هذا الأمر ، فقال : كان الله ولم يكن معه شيء .

وقد أخبر عن سر المسألة ، ونهى على من الحكمة ، وقطع الأمر بما يفسد الحد ويصيب المفصل .

إلى هنا ينتهي كلام الشهورستاني الذي يجب أن يكون في متن الكتاب ، والذي نقلناه عن مصارع المصارع ، للطوسي دون أن نسهب بنقل رد الطوسي عليه .

فإذا لم يكن معه شيء بوجه من وجوه المعية ، كان تعالى متقدما على كل شيء بكل وجه من وجوه التقدم .

ولا يجوز أن يقال : واجب الوجود يتقدم على ممكن الوجود بالذات ، ويكون معه بوجه آخر ، كتقدم المراج على الضوء ، وتحرك اليد على تحريك الخاتم . فإن الشيء قد يتقدم على الشيء بالذات ويكون معه بالزمان كالخالين المذكورين . فإن وجودهما زمني ، ولا يجري في حق الباري تعالى ، فإنه يتقدم عن الزمان .

ولا يجوز أن يتقدم بالذات ويقارن بالزمان ، ولا أن يقارن بالوجود ، فإننا قد بينا أن الموجد يتقدم على الموجد في الوجود .
ولهذا قالوا : الوجود لله تعالى أولى وأول .

فأسفر وجه المسألة كخلق الصبح ، وتبين مثار الشبهة ، وعاد الخلاف إلى أن حوادث لا أول [لها] محصورة بالوجود معاً أو متعاقبة متتالية ، مستحيل الوجود . وقد بينا ذلك بما فيه مقيع .

ومن الموجدات العلوية مفارقات المادة ، مجردات عن الهيولى ، ند فشت عن الأحياء المكانية والأحوال الزمانية / ١٣٤ والآراض الجسمانية ، لها مبدأ ذاتي وأول وجودي ، ابتدعها الباري تعالى بقدرته ابتداء ، واخترعهم في مشيئته اختراعا . وهي مظاهر الكلمات التامات الطاهرات الزاكيات ، والكلمات مصادرها ، وما دونها الكواكب والأفلاك المتحركات التي هي هياكل تلك الروحانيات .

فإنما يبتدىء الدهر والزمان حيث يحدث الحركة ، وإنما تبتدىء الحركة منها حيث الشوق الطبيعي ، والنزاع الطبيعي إلى كالاتها .
فالاولية الزمانية ، لن تكون إلا المتحركات .

والاولية [المكانية] ، لن تكون إلا المفارقات .

والرب تعالى هو الأول بلا أول كان قبله ، الآخر بلا آخر يكون بعده . فهو الأول والآخر ، أي ليس وجوده زمانيا . والظاهر والباطن ، أي ليس وجوده مكانيا .

وأمثال هذه المتناقضات لفظا ، متفقة في حقه تعالى معنى .

والزمان والمكان توأمان تراكضا في رحم واحد ، وارتضا من ثدي واحد ، ولوعى عليهما (١) في مهد واحد .

فاضرب الدهرى بالجسمى ، والجسمى بالدهرى ، واطاب دين الله تعالى من الغالي والمقهر (٢) ، وجلال الله تعالى / ٣٤ ب فوق الأوهام والعقول ، فضلا عن المكان والزمان .

وحيث ما اشتقت العبارة باستمارتها في آفاق الفكر الجائل في عرصات المطلوب ، صار ما يرام وضوحه غامضا ، وما يتمنى فيضنه غائضا . وكلت الآلة ، وضلت الحالة ، وعاد العقل الإنساني عنده هباء ، والجبهة استجالات عفاء .

فلا وجه بعد هذه المعاني التي طلعت عليها شمس العظمة فطبتختها في أمواج البحار ، وسيحتها في أدراج الرياح ، إلا الركون إلى الشرع الطاهر

(١) مكتوبة في الأصل : عليها ،

(٢) جاء في عيون الأخبار لابن قتيبة ١ / ٣٢٦ أنه كان يقال : « دين الله بين المقهر والغالي » .

والحنيف الطاهر . فإنه يؤنس كل الأنس ، وليس يوخش كل الإيحاء ،
ولو أنه لم يرو كل الإرواء ولم يعطش كل الإعطاش .

ولما أنهيت الكلام إلى هذه الغاية ، وأردت الشروع في المسألة
السادسة والسابعة ، شغلني عنها ما قد تكاد في (١) نقله ، ونهضني حمله من فن
الزمان وطوارق الحدوثان .

فإلى الله تعالى المشتكى ، وعليه الممول في الشدة والرخاء .

فاقتصرت على إيراد رموس المسائل من أسئلة وشكوك وإشكالات
ومحارات (٢) ، فنحياها فهو أولى بها إن شاء الله تعالى .

* * *

(١) تكادني : ويمكن أن تكتب : تكاءدني ، أى شق على الأمر . وهى لفظة
مشتقة من كاد بمعنى : عقبة . ومنها كؤد أى : شاق .

والكأداء : الشدة والظلم والحزن . وتكاد الشيء : أى كابدته .

وتكادني الأمر : أى شق على . ومثلها : تكاءدني .

(انظر مختار الصحاح ص ٥١٠ ، القاموس المحيط ١/ ٣٤٤) .

ولعل الشهرستاني يهيننا — من طرف خفي — إلى ما ألم بالبلاد من فن أثرت
تأثيراً كبيراً على السلطان سنجر الذى كان يهربه إليه — أى يقرب الشهرستاني — وإلى
وفاء تقيب ترمذ الذى كان قد بدأ في تأليف الكتاب من أجله ، وربما تكون إشارته
تلك إلى بلاء آخر ألم به . والله أعلم .

(٢) مكتوبة هكذا ، وقد تكون مشتقة من الحيرة ، ويعنى بها الأمور المحيرة .

ولعلها ، « محادات » كما جاء ذلك في اللوحة التالية ٣٥ أ ، وهى بمعنى المخالفات ،
أى مخالفات العقول . وهى أليق بالأسئلة والإشكالات والشكوك التى توه عليها .

٣٠/ محادات (١) العقول

أن الحكيم يطلب العلة في كل شيء والسبب لكل حادث . إما علة فاعلية ،
أو علة مادية ، أو علة تامة ، وقلنا يطلب علة الصورية .

فأول ما يسأل عن حصر المبادئ ، أى (٢) المحصورة في عدد (٣) معلوم ،
[أم غير محصورة ولا متناهية ؟]

فإن كانت محصورة بعدد ، فلا عدد أولى من عدد .

وإن من الأوائل من قال : المبادئ أربعة : الأول والعقل والنفس
[والحيولى] .

(١) محادات : أى مخالفات . وهى لفظة مشتقة من حاد ، عادة : المخالفة ومنع ما يجب
عليك . وكذا التجاد . (انظر القاموس المحيط ١/ ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، مختار الصحاح
ص ١٢٦) .

فكأنه يقول : مخالفات العقول ، يقصد بها التناقض الذى وقع فيه ابن سينا . وهو
في ذلك يؤكد ما سبق أن قاله من أنه سيبين وجه التناقض في كلام الشيخ الرئيس ثم يرد عليه
مقبلاً وناقداً وداحضاً .

ومحادات العقول هى آخر ما أشار إليه في نهاية المسألة الخامسة ، وكان من الطبيعي أن
يذكر الأسئلة والشكوك والإشكالات ثم المحادات ، إلا أنه بدأ بالمحادات ، وثناها بالإشكالات .

وبالرجوع إلى « مصارع المصارع » للطوسي ، وجدته يقول في ل ٢١٦ ، ٢١٧ :

(وعند في المسألة السادسة حصر المبادئ ، وقد جرى شيء من ذلك فيما مضى) .

ولكن قول الشهرستاني كان واضحاً صريحاً في أنه سيضم المسألة السادسة إلى السابعة
عندما قال : المسألة السادسة في حصر المبادئ حولت مع السابعة إلى مسائل مشكلة وشكوك
معضلة : (انظر مصارعة الفلاسفة ل ٣ ب) .

ولذا لم أجد نصاً للمسألة السادسة فيما نقله الطوسي ، وعليه تكون بداية المسألتين
السادسة والسابعة هو ما قاله في اللوحة ٣٥ أ ، وبدأه بقوله : محادات العقول .

(٢) مكتوبة في الأصل : وهى ، والأصح : (أهى) على سبيل الاستفهام
والتساؤل .

(٣) مكتوبة في الأصل : عدم .

ومنهم من قال : خمسة ، وزاد الطبيعة .

ومنهم من قال : ستة ، وزاد الخلاء .

ومنهم من قال : سبعة ، وزاد الدهر والزمان .

وابن سينا يميل إلى أنها تسعة هي العقول [و] المفارقات ، وربما يزيد على ذلك حتى يبلغ نيفا وأربعين عقلاً . وربما يقول تعددت المفارقات بعدد النفوس المدبرات ، وتعددت النفوس بعدد الأفلاك ، ولربما دل الرصد على أنها تسعة .

فما الذى ينجينا من هذه الحيرة ؟ ومن الذى يخلصنا من هذه الورطة ؟

[إشكال]

المفارقات تتميز بالفصول النوعية ، كالناطق للإنسان . أو بعوارض شخصية ، كالشكل / ٣٥ والصورة للإنسان ، أم بوجه آخر ، كما نص عليه أنها تتمايز بالحقائق الذاتية .

وهذا التقسيم ليس معلوماً . فإن اسم الجوهرية قد شتمها شمولاً ذاتياً ، كالجنس . فلا بد من تمييز بفصل ذاتى نوعى .

ولا بد من عوارض شخصية عينية ، حتى يمكن أن يشار إلى كل واحد إشارة عقلية بهذا [أ] وذاك .

ولا يكون ذلك إلا بأبدان لها كالأفلاك ، فلا تكون إذا مفارقة مجردة عن المادة من كل وجه ، ولا يحصل فرق بينها ^(١) وبين النفوس الإنسانية ، وحينئذ يتمكن فيها هيئات من أحوال حركات الأفلاك ، كما تمكنت في النفوس الإنسانية من حركات الأبدان .

وبالجملة ، فتخرج من أن تكون مفارقات من كل وجه .

(١) مكتوبة في الأصل : بينهما .

إشكالات

الجسم مركب من مادة وصورة ، ويستدعى علة فاعلية .

فما العلة لوجود المادة ؟ وما العلة في وجود الصورة ؟ وما العلة لتركبها معاً ؟

فإن كان الإمكان في ذات العقل الأول هو العلة لوجود المادة ، فالإمكان في كل موجود غير واجب الوجود كذلك ؛

فليناسب وجود المادة [حتى يوجد كل موجود ممكن] ، بل الإمكان / ٣٦ طبيعة عدمية ، فلا يناسب وجود شيء ما .

والعلة في وجود الصورة ، لا يجوز أن يكون لإمكان وجوده ، بل وجوب وجوده بالغير . ووجوب الوجود بالغير ^(١) في كل موجود عن العقل الأول على وتيرة واحدة ، فليناسب كل صورة .

وبالجملة ، ما تذكرونه من وجود ^(٢) المناسبات في العمل ، فهو موجود في المعلولات ، فليست العلة أولى بعليتها من المعلول .

ثم الاستعداد في المادة ليس متناهياً ^(٣) في جميع المواد ، بل يختلف . فما سبب الاختلاف فيها ؟

ولما تختلف [الصور لاختلاف استعدادات المواد ، والهيولى الأولى لاختلاف] استعداداً ، بل هي مستعدة لقبول صورة الجسمانية فقط .

(١) مكتوبة في الأصل : بالعين .

(٢) هكذا في الأصل ، وقد يصح أن تكون : وجوه .

(٣) لا تناسب كلمة « متناهياً » هنا مع سياق الجملة ، وإنما كان من الأصوب أن تكون : متشابهة .

فأما مقادير الصور والأشكال في الصغر والكبر والافتل والأكثر والخاصة والأثر ، فيستدعي عللاً تناسبها .

فأذلك العلل ؟ وما الذي أوجب اختصاص الهيول بقبول صورة الجسم [و] الشكل ، على المقدار الذي هو عليه ، ليس بزيده ولا ينقصه ؟

وأنكم طلبتم العلة لكرتها ، فقلتم : إن العلة إذا كانت واحدة ، والمادة واحدة ، وجب أن يكون الجسم متشابه الأجزاء ، وهو شكل الكرة ، إذ لا زاوية فيها / ٣٦ ب يتخصص بها شكلاً مربعاً أو مثلاً أو غير ذلك .

فهل طلبتم لمقدار الكرة علة أخرى ؟

وهلا طلبتم لكل كرة سماوية نجماً أو فلماً ، علة ، فيعرف بها مقادير الأعظام والأجسام ، وكذلك القول في أبعادها وأما كنهها وحركاتها وأزمانها ؟

فإن المجسطى ليس يقرر إلا ما عليه وجودها ، وليس يطلب علة وجودها .

والالهيات تشتمل على بعض علمها الغائية لا الفاعلية والمادية .

والمطالبة توجهت عليهم في هذه المشاكل ، توجه مطالبة الغريم على الغريم المماثل .

ولذا أعتبك جارئك ، فعول على ذى بيتك .

سؤال وإشكال

إن كان كل متحرك يستدعي محركاً ، فإن [كان] المحرك متحركاً ، يستدعي أيضاً محركاً ، وتسلسل القول فيه إلى أن يسقط إلى محرك غير متحرك .

فلا يخلو بعد ذلك : إما أن يكون ذلك المتحرك الأول ساكناً ، أو غير ساكن ولا متحرك .

فإن كان ساكناً ، فالسكون لا يوجب الحركة التي هي ضدها .

وإن كان غير ساكن ولا متحرك ، فيجب أن يكون جوهرًا عقلياً .

فما الذي / ٣٧ أ أوجب فيه أن يكون محركاً لغيره ؟

أشوق يحمله ؟ أم كمال يطلبه ؟

ثم لا يخلو بعد ذلك : أي يمكن الوصول إلى كماله ؟ أم لا يمكن ؟

فإن أمكن ووصل ، فيجب أن يقف عن التحريك ، فيسكن المتحركات كلها .

فإن لم يمكن ، ولا يصل إلى كماله البتة ، فهذا إذا متعب ، دائم العذاب ، متواصل الأحران ، متزايد النقصان ، لا يزداد بحركة إلا شوقاً إلى كماله ، ولا شوقه إلا بعداً عن كماله .

وإن قيل : أنه ينال في كل حركة كمالاً جزئياً ، فالتذاذع بكماله الجزئي تلبية عن أذى الشوق إلى كماله السكلى .

قيل : من مواقف العقل وقصوره عن نيل كماله السكلى ، ملهية عن الالتذاذ بكماله الجزئي .

[و] إن كان الجسم للشكل كرة متناهية ، فليس لها سطح أعلى ، إذ ليس وراءها خلاص ولا ملاء . [يظهر لسطح هو أعلى . فإذا توهم شيئاً إما خلاص أو ملاء] ، فحينئذ يتصور لك سطح أعلى .

ثم إذا تحركت الكرة ، ظهر القطبان متوازيين ، فما الذي أوجب تعيين

القطبين بالمسكان الذي هو فيهما الآن ، وأجزاء الكرة متشابهة متساوية ،
وليس جزء أولى من جزء .

ولما أحلب هذه المطالبة العلة الفاعلية لا الغائية .

ثم إن كانت حركات الأجرام مكانية ، أوجبت/ ٣٧ ب خرق تلك
الأجرام ، وهي لا تقبل الخرق .

وإن كانت وضعية ، فالحركات الوضعية إنما تحدث إذا سبقتها حركة
المسكان والأيمن ، كالربع ذو وضع . فإذا تحركت رجله إلى شكل آخر غير
التربيع ، حدثت له حركة هي في نسبة الأجزاء بعضها إلى بعض .

فلا بد من حركة النقلة لبعض الأجزاء ، حتى يتبدل بسببه سائر الأجزاء
بعضها إلى بعض ، وإلا فالحركة في الوضع لا يتصور وجودها .

شك

العلة والمبدأ يقال على كل ما استتم له وجوده ، ووجد منه شيء آخر .
ثم قد يكون بماهية وجوده من ذاته ،
وقد يكون من غيره .

وما يسكون من غيره ، فقد يكون كالأجزاء لما هو معلول له ، كالصورة
والمادة للجسم .

أو لا يكون ، كالفاعل والغاية على التقسيم الذي ذكره ابن سينا
في كتبه .

وغرضه حصر العلل في أربعة : المادة ، والصورة ، والفاعل ،
والغاية .

فالشك عليه : أن المادة لم يتم لها وجود ، ووجد منها جسم . وما لم يتم
وجوده في نفسه ، فكيف يوجد منه شيء آخر ؟

ثم التقسيم الذي أوردته ليس [بتأخر لجميع] أقسام العلل/ ٣٨ أ ، ويمكن
أن يوجد شيء آخر سوى الأقسام التي أوردتها ، كما عدوه من الآلة .

وما ذكره من التقوم به ، احتراز لفظي ، ليس يمنع معنى العلية والسببية .

ولو قيل : الفاعل والغاية كافيان في العلية ، والمادة كالألة ، والصورة
كالصورة في نفس الفاعل ، فمن زاد أو نقص من التقسيم ، كان له محال ، ولم
يلزم منه محال .

* * *

إثبات النبوة

من مدارك العقل ومناهجه

نخرج العقول الهيولانية الإنسانية من القوة إلى الفعل ، يجب أن يكون عقلاً بالفعل . فإنها لا تخرج بذواتها إلى الفعل ، ولا يخرجها ما هو مثلها في القوة ، مبرهن مسلم .

فلم ينبغي أن يكون ذلك المخرج — الذى هو عقل بالفعل — واحداً بعمومه ، هو العقل الفعال ، المدبر لفلك القمر ، فسمى وأهب الصور ، دون العقول التى هى مدبرات ، كسائر الافلاك أو معها بالاشركة ؟

ولم لا تضاف الصور كلها إلى العقل الأول ، الذى هو واسطة الكل ، فيكون هو الواهب الفعال ، ولا تتكثر ذاته بتكثر الصور ، كما لا تتكثر ذات العقل الأخير ؟

بل ولم لا تضاف الصور كلها إلى واجب / ٣٨ ب الوجود الأول تعالى وتقدس ، فلا تتكثر ذاته بتكثر الصور ؟

تبارك الله الواحد ، القهار ، العزيز ، الجبار ، الكريم ، الوهاب .

وإن طلبتم شيئاً قريباً من السماويات ، وجعلتم الفلك الأخير [و] مدبره هو الأقرب ، فيكون هو المفيض على المواد الصور ، التى استعدت لها .

فلم اعتبرتم القرب المكانى فى الجواهر العقلية ؟

وهلا قضيتم بأن الجواهر العقلية فى البعد والقرب على السواء ؟

وهلا اعتقدتم أن واجب الوجود أقرب من كل قريب ، فهو المخرج

لها بالقوة إلى الفعل من العقول ؟

• والله ولى الذين آمنوا ، يُخرجهم من الظلمات إلى النور ^(١) .

وهلا جوزتم أن يكون من العقول الإنسانية ما هو عقل بالفعل ، فيكون هو السبب القريب ، المؤيد بالقوة القدسية ، كما جوزتم امتياز بعض العقول بالقوة [القدسية ^(٢)] ؟

وأوجبتم فى النفوس تفاضلاً ، وفى العقول ترتيباً ، والمفاضلات المترتبة تنتهى إلى واحد هو الأفضل ، ولا يفلسل ؟

• يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهداً ونبيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه ومرجعاً منيراً ^(٣) .

اللهم انفعنا [بما] / ٣٩ أ علمتنا ، وعلمنا ما تنفعنا به ، بحق المصطفين من عبادك عليهم السلام .

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

كتبه الفقير إلى رحمة الله تعالى ، فضائل بن أبى الحسن ، الناسخ الشافعى .
رحم الله قارئه وكتابه ، آمين .

وكان الفراغ من نسخة فى العشر الأخير من صفر ، سنة تسعين وخمسة
وحسبنا الله ونعم الوكيل
ومن يتوكل على الله فهو حسبه .

(١) س البقرة : آية ٢٥٧ .

(٢) مكتوبة فى الأصل : الجذبة ، ويمكن أن تقرأ الجسدية أيضاً لاسكتها لا تنفى وسياق الجملة .

(٣) س الأحزاب : آية ٤٥ ، ٤٦ .

فهارس المخطوط

- ١ - فهرس الآيات القرآنية
- ٢ - فهرس الاعلام
- ٣ - فهرس الاماكن والبلدان
- ٤ - فهرس الفرق والملل والنحل

فهرس الآيات القرآنية

صفحة

- ١ — د فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون ،
من البقرة : ٢٢
٦٩ ، ٥٧
- ٢ — د فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا . . .
من البقرة : ٢٣
١٧
- ٣ — د يعلم ما بين أيديهم . . .
من البقرة : ٢٥٥
٨٤
- ٤ — د الله ولي الذين آمنوا . . .
من البقرة : ٢٥٧
١٢٧
- ٥ — د والله أركسهم بما كسبوا . . .
من النساء : ٨٨
١٨
- ٦ — د لا تدركه الابصار وهو . . .
من الانعام : ١٠٢
٩٣ ، ٨٤
- ٧ — د ألا له الخلق والأمر . . .
من الاعراف : ٥٤
٣٧
- ٨ — د والله الاسماء الحسنى . . .
من الاعراف : ١٨٠
٥٧
- ٩ — د إن الذين عند ربك لا يستكبرون . . .
من الاعراف : ٢٠٦
٤٤
- ١٠ — د عالم الغيب والشهادة ،
من الرعد : ٩
٨٤
- ١١ — د وإذا ذكرت ربك في القرآن . . .
من الاسراء : ٤٦
٦٨

صفحة

١٢ — وإن كل من في السموات والأرض . . .

س مريم : ٩٣ ٦٩

١٣ — وقاته يعلم السر وأخفى ،

س طه : ٧ ٩٠ ، ٨٤ ، ٨٣

١٤ — فأوحى في نفسه خيفة موسى ،

س طه : ٦٧ ، ٦٨ ١٠٥

١٥ — وأنه عالم الغيب والشهادة . . .

س المؤمنون : ٩٢ ٩٣ ، ٩٢

١٦ — ومن لم يجعل الله له نوراً . . .

س النور : ٤٠ ٩٠ ، ٨٣

١٧ — وعباد الرحمن الذين يمشون . . .

س الفرقان : ٦٣ ٦٩

١٨ — يا أيها النبي إنا أرسلناك . . .

س الأحزاب : ٤٥ ، ٤٦ ١٢٧

١٩ — قلباً أسلياً وتلك للجبين ،

س الصافات : ١٠٣ ١٦

٢٠ — سبحان الله عما يصفون ،

س الصافات : ١٥٩ ٤٤

٢١ — وإذا ذكرت الله وحده . . .

س الزمر : ٥٤ ٦٨

٢٢ — ذلكم بأنه إذا دعى . . .

س غافر : ١٢ ٦٨

٢٣ — يعلم خائنة الأعين . . .

س غافر : ١٩ ٩٣ ، ٨٤

صفحة

٢٤ — وهو الخى لا إله إلا هو . . .

س غافر : ٦٥ ٣٧

٢٥ — وتبارك اسم ربك ذي الجلال . . .

س الرحمن : ٧٨ ١١٤

٢٦ — وهو على كل شئ قدير ،

س التغابن : ١ ٧١

٢٧ — ألا يعلم من خلق وهو . . .

س الملك : ١٤ ٩٥

فهرس الاعلام

۱ — أرسطو:

۹۸، ۵۱، ۳۵، ۳۰، ۲۰

۲ — أرسلاوس بن أبولودوس المعروف بأوخيلادوس:

۹۷

۳ — الاسكندر الافروديسي:

۴۷

۴ — أنكسمانس:

۹۷

۵ — أنكسيندريس:

۹۷

۶ — أحمد بن حنبل:

۹۸

۷ — أفلاطون:

۹۷، ۵۱، ۳۰

۸ — أفلوطين:

۸۹، ۸۸

۹ — پروتاغوراس بن منسارخس:

۹۷

۱۰ — برام:

۴۳

۱۱ — تاليس:

۹۷

۱۲ - الحسين بن عبد الله بن سينا (أبو علي) :

۱۳ ، ۱۴ ، ۱۸ ، ۲۰ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۴ ، ۲۹ ، ۳۰ ، ۳۳ ، ۳۵ ، ۳۶ ،
۳۸ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۴ ، ۴۵ ، ۵۶ ، ۵۸ ، ۶۰ ، ۶۲ ، ۶۵ ،
۶۶ ، ۶۸ ، ۷۲ ، ۷۳ ، ۷۵ ، ۷۷ ، ۸۲ ، ۸۳ ، ۸۹ ، ۹۱ ، ۹۸ ،
۱۰۲ ، ۱۰۵ ، ۱۰۸ ، ۱۱۱ ، ۱۱۹ ، ۱۲۰ ، ۱۲۴ .

۱۳ - زرادشت :

۶۷

۱۴ - زينون بن قتيوس اكرانس :

۹۸

۱۵ - سقراط بن سوفر نقوس :

۹۷

۱۶ - سايمان دنيا (دكتور) :

۴۲

۱۷ - سنجر (السلطان) بن مكشاه :

۱۱۸

۱۸ - عبد الرحمن بدوي (دكتور) :

۸۹

۱۹ - عبد القاهر البغدادي :

۴۲

۲۰ - عبد الله بن الكواء :

۴۲

۲۱ - هتاب بن الاعور :

۴۲

۲۲ - عروة بن جرير :

۴۲

۲۳ - علي بن أبي طالب رضي الله عنه :

۴۲

۲۴ - علي بن جعفر الموسوي (أبو القاسم) :

۱۳ ، ۱۴

۲۵ - عيسى بن مريم عليه السلام :

۱۶

۲۶ - فرفورپوس :

۴۷

۲۷ - فضائل بن أبي الحسن :

۱۲۷

۲۸ - فلوطرخس :

۹۷

۲۹ - فون أرني :

۹۸

۳۰ - فيصل بدير عون (دكتور) :

۱۴

۳۱ - قسطا بن لوقا :

۹۷

۳۲ - كوكب محمد مصطفى عامر :

۱۵

۳۳ - محمد سيد كيلاني (الاستاذ) :

۱۷ ، ۴۲

۳۴ - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (أبو الفتح) :

۱۳ ، ۱۴ ، ۱۶ ، ۱۷ ، ۱۸ ، ۱۹ ، ۲۱ ، ۲۴ ، ۲۵ ، ۲۷ ، ۲۹ ، ۳۰ ،

۳۲ ، ۳۳ ، ۳۶ ، ۳۸ ، ۳۹ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۵ ، ۵۰ ، ۵۱ ، ۶۳ ، ۷۰ ، ۷۴ ،

۷۶ ، ۸۰ ، ۸۵ ، ۹۰ ، ۱۰۳ ، ۱۱۵ ، ۱۱۸ ، ۱۱۹ ،

۲۵ - محمد بن عبد الله عليه الصلاة والسلام :

۱۳ ، ۱۷ ، ۴۲ ، ۱۱۵

فهرس الأماكن والبلدان

صفحة		
٩٧	١ -	أثينية
٩٧	٢ -	آسيا الصغرى
١٣	٣ -	أصيه (بخراسان)
١٤	٤ -	بخارى
١١٨ ، ١٢	٥ -	ترمذ
٤٢	٦ -	حروراء
١٣	٧ -	خراسان
٩٧	٨ -	سامبيا
٩٧	٩ -	شامس (جزيرة مقابل ساحل آسيا الصغرى)
٤٢	١٠ -	الكوفة
٩٧	١١ -	ملطية
٤٢	١٢ -	الهند

١٤	٣٦ -	محمد فتح الله بدران (دكتور) المرحوم :
١٤	٣٧ -	محمد بن محمد بن أوزلغ الفارابي (أبو نصر) :
٨٩ ، ٦٠ ، ٤٨	٣٨ -	محمد بن محمد الغزالي (أبو حامد) :
٧٤	٣٩ -	محمد يوسف موسى (دكتور) :
٤٢	٤٠ -	موسى بن مهران عليه السلام :
١٦	٤١ -	نصير الدين الطوسي :
١١٩ ، ١١٥ ، ١٠٣ ، ٩٨ ، ٨٠ ، ٧٦ ، ٧٠ ، ٦٣ ، ٤٦ ، ٤٢	٤٢ -	نصير الدين (الوزير) :
١٤	٤٣ -	يحيى بن عدى :
٤٧		

فهرس الفرق والملل والنحل

صفحة	
٩٨ ، ٩٧	١ - أصحاب الرواق
٨٩	٢ - الأفلاطونية الحديثة
٣٠	٣ - الإيليون
٩٨	٤ - الباطنية
٤٢	٥ - البرامية
٤٢	٦ - الحاكمة (أو الحكمة الأولى)
٤٢	٧ - الحشوية
٧٢ ، ٦٩ ، ٦٧ ، ٦٦ ، ٥١ ، ٤٦	٨ - الحكماء (الفلاسفة)
٩٧ ، ٩٤ ، ٨٨ ، ٨٤	
٤٢	٩ - الخوارج
٤٢	١٠ - الدامية
٩١ ، ٨٩ ، ٥١ ، ٣٠ ، ٢١ ، ٢٠	١١ - الفلاسفة المسلمون
٨٣ ، ٣٠ ، ٢٤	١٢ - فلاسفة اليونان
٣٠	١٣ - الفيثاغوريون
٤٢	١٤ - القاصصة
١٠٦ ، ١٠٥	١٥ - الكرامية
٨٩ ، ٨٣ ، ٧٢ ، ٥١ ، ٢٠	١٦ - المتكلمون
٧٧ ، ٧٦	١٧ - النصارى

فهرس المراجع

القرآن الكريم

أولاً : الكتب الخطية :

- ١ - تاريخ الذهبي « دول الإسلام في التاريخ » مخطوط بدار الكتب المصرية برقم ٤٢ تاريخ المجلد ٢٦
- ٢ - سير أعلام النبلاء للذهبي . مخطوط بمكتبة الأزهر برقم (٧١٢) ١٠٦٦٨ المجلد ١٢ ، القسم الثاني .
- ٣ - الشهرستاني وآراءه الكلامية والفلسفية . رسالة دكتوراه لسهير محمد مختار مخطوط بجامعة عين شمس .
- ٤ - مصارع المصارع لنصير الدين الطوسي . نسخة دانسكده الهيات ومعارف وعلوم عقل برقم ١٥٢٦١ إيران - طهران .
- ٥ - مفاتيح الامرار ومصابيح الابرار . مخطوط للشهرستاني بمعهد المخطوطات العربية .

ثانياً : الكتب المطبوعة :

- ١ - أحسن التقاسيم للبشاري المقدسي ط . سنة ١٨٧٧ م
- ٢ - الأسفار الأربعة ج ٢ ، ٣ للشيرازي (صبر الدين) ط . الهند :
- ٣ - الإشارات والتنبيهات لابن سينا ج ١ القسم الثالث والرابع : بتحقيق د. سليمان دنيا . ط . دار المعارف .
- ٤ - الأعلام لخير الدين الزركلي ج ٧ ط . الثانية .
- ٥ - لعانة الهمهان لابن قيم الجوزية ج ٢ ط . لسنة ١٣٨١ هـ .
- ٦ - أفلاطون عند العرب . تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن هدي ط . سنة ١٩٦٦ م

- ٧ — البداية والنهاية لابن كثير ج ١٢ بلا تاريخ
- ٨ — تاريخ حكماء الإسلام للبيهقي (ابن فندق) تحقيق محمد كرد علي ط .
سنة ١٢٦٥ هـ دمشق .
- ٩ — تاريخ الدعوة الإسماعيلية لمصطفى غالب ط . سنة ١٩٥٣ م دمشق .
- ١٠ — تبیین کذب المفتری فیما نسب للإمام الأشعري لابن عساكر .
تحقيق محمد الكوثري ط . القاهرة .
- ١١ — تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٤ ط . الثانية .
- ١٢ — التعريفات لأجرجاني ط . الحلبي سنة ١٣٥٧ هـ .
- ١٣ — تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي . تحقيق د. سليمان دنيا ط : الراهمة .
- ١٤ — خريف الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي ط . الثالثة .
- ١٥ — راحة الصدور وآية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية للراوندي
ترجمة د. ابراهيم الشواربي وآخرون ط . سنة ١٩٦٠ م .
- ١٦ — الرسالة الغرشية لابن سينا ط . الاولى .
- ١٧ — روينات الجنات للخوانساري ج ٤ ط . الثانية .
- ١٨ — شفاء الفكر اليوناني للدكتور عبد الرحمن بدوي ط . الثالثة .
- ١٩ — الشفاء لابن سينا . ج ٢ تحقيق د. محمد يوسف موسى وآخرون .
- ٢٠ — الشفاء - المنطق - ٢ - الغبارة تحقيق محمود الخطير ط . سنة ٩٧٠ م .
- ٢١ — طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ج ٢ ، ٤ ط . الثانية .
- ٢٢ — طبقات الشافعية لعبد الرحيم الاسنوي ج ٢ .
- ٢٣ — العبر في خبر من ذهب للذهبي ج ٢ تحقيق فؤاد السيد ط .
سنة ١٩٦١ م الكويت .
- ٢٤ — عيون الاخبار لابن قتيبة ج ١
- ٢٥ — في الآراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة لفلوطينوس . ترجمة قسطنطين لوقا .

- ٢٦ — الفرق بين الفرق للبغدادى . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد .
- ٢٧ — القاموس المحيط للفيروز آبادي ج ١ - ٤
- ٢٨ — الكامل في التاريخ لابن الأثير ج ٨
- ٢٩ — كشف الظنون لحاجي خليفة ج ٢ ط . سنة ١٢٦٢ هـ
- ٣٠ — لسان العرب لابن منظور ج ٧
- ٣١ — مختار الصحاح للسيد محمد خاطر
- ٣٢ — المختصر في أخبار البشر (تاريخ أبي الفداء) ج ٣ ط . سنة ١٣٢٥ هـ
- ٣٣ — مرآة الاطلاع على أسماء الامكنة والباقع للبغدادى ج ٢ ط .
سنة ١٣٧٣ هـ تحقيق محمد البجاوي .
- ٣٤ — معجم الادباء لياقوت الحموي ج ٥ ط . سنة ١٩١٦ م .
- ٣٥ — معجم المؤلفين لأمير رضا كحالة ج ١٠ ط . سنة ١٣٨٠ هـ .
- ٣٦ — مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده ج ١ بلا تاريخ .
- ٣٧ — الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ، ٢ ط . سنة ١٣٨٧ هـ تحقيق محمد سيد كيلاني .
- ٣٨ — مناهج البحث عند مفكرى الاسلام للدكتور علي سمي الغشار ط . الثانية .
- ٣٩ — النجاة لابن سينا تحقيق محي الدين صبرى الكردى ط . الثانية .
- ٤٠ — النجوم الزاهرة لابن تغرى بردى ج ٥ ط . دار الكتب المصرية .
- ٤١ — نهاية الاقدام في علم الكلام للشهرستاني ط . سنة ١٩٣٤ م . تحقيق
الفرد جيزوم .
- ٤٢ — الوافي بالوفيات للصدى ج ٣ ط . سنة ١٩٥٣ م دمشق .
- ٤٣ — وفيات الاعيان لابن خلكان ج ٣ ط . سنة ١٣٦٧ هـ .

ثالثاً : المراجع الاجنبية :

- ١ — G. A. L. Brockelmann. G. I; S. I
- ٢ — تاريخ يهتي . بالفارسية . للبيهقي . تحقيق أحمد بهمنيار .

رابعاً : المجلات :

- ١ — مجلة نامه آستان قدس . العدد الثالث ، الرابع مقال بالفارسية
لمحمد تقى دانش .

فهرس الموضوعات

صفحة

١	صفحة العنوان
٢	صدر للمحققة
٣	آية قرآنية
٥	الإهداء
٧	مقدمة
١٠	اسمه وكنيته — لقبه — نسبته
١١	مولده وسيرته
١٤	بيئته العامة
١٨	مؤلفاته :
١٩	الكتب المخطوطة
٢٠	الكتب المطبوعة
٢١	الكتب المفقودة
٢٣	تقديم المخطوط
٢٧	وصف المخطوط
٢٩	نسخ الكتاب
٢٩	تاريخ النسخ
٢٩	تاريخ التأليف
٣٠	تسمية الكتاب
٣٢	موضوع الكتاب
٣٧	منهجنا في التحقيق
٣٩	الهدف من تحقيق الكتاب

صفحة

١	المخطوط
١٢-٣	صور من المخطوط
١٣	مقدمة المؤلف — البسملة والحمد
١٨	فهرس المسائل
٢٠	المسألة الأولى في حصر أقسام الوجود
٢٤	رد الشهرستاني على المسألة
٣٠	أقسام الجوهر
٣٢	أقسام الوجود عند الشهرستاني
٣٣	المحل
٣٤	الحال
٣٤	القائم بنفسه
٣٨	المسألة الثانية في وجود واجب الوجود
٣٩	التناقض الأول
٤٠	للتناقض الثاني
٤١	التناقض الثالث
٤٢	التناقض الرابع
٤٤	إثبات واجب الوجود
٤٤	الرد عليه
٤٦	رد نصر الدين الطوسي
٥٠	القول في الوجود والوجود
٥٦	فصل في بيان مثار الغلط والخطأ
٥٨	المسألة الثالثة في توحيد واجب الوجود
٥٩	إثبات واجب الوجود
٦١	الاعتراض عليه من جهة التناقض في كلامه — التناقض الأول

صفحة

٦١	التناقض الثاني
٦٢	التناقض الثالث
٦٢	التناقض الرابع
	النص الذي سقط من كتاب الشهرستاني منقولاً عن نصير الدين الطوسي
٦٣	المسألة الرابعة في علم واجب الوجود وتعلقه بالكل والجوهر
٧٢	الاعتراض عليه بالتناقض في كلامه والنقض لمقصوده ومرامه — التناقض الأول — التناقض الثاني
٧٥	التناقض الثالث
٧٦	النقض والإلزام عليه
٧٦	الإلزامات على ابن سينا
٨٨	المعتقد الثاني
٩٠	المسألة الخامسة في حدوث العالم
٩٧	مقدمتان للشهرستاني
٩٨	المقدمة الأولى في التناهي وأقسامه
٩٩	المقدمة الثانية في التقدم والتأخر والمعية
١٠١	تكملة النقص من كتاب الطوسي
١٠٣	الاعتراض على ابن سينا
١٠٤	المختار الحق
١١٤	محادثات العقول
١١٩	إشكال
١٢٠	إشكالات
١٢١	سؤال وإشكال
١٢٢	شك
١٢٤	إثبات النبوة من مدارك العقل ومناهجه
١٢٦	

مطبعة الجبلاوي
٢٠٢ شارع الترمذية البو لاقية

رقم الإيداع بدار الكتب ٤٧٥١ / ٧٦

8202190